



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

DOTTORATO IN FILOLOGIA, LINGUISTICA E
LETTERATURA

XXVI CICLO

Le minoranze linguistiche nel mondo arabo

Tutor: Prof. Francesco DE RENZO

Dottoranda: Dott.ssa Maria Licia Sotgiu

Anno Accademico 2013-2014

A mio padre

Le minoranze linguistiche nel mondo arabo

INDICE

INTRODUZIONE	p. 7
1. QUESTIONI TEORICHE PRELIMINARI	p. 17
1.1 I paesi arabi e la loro caratterizzazione linguistica	p. 18
1.2 Lo status della lingua araba nel mondo arabo-islamico e il rapporto tra lingua e religione	p. 22
1.2.1 I fattori di prestigio dell'arabo	p. 23
1.2.2 L'eccezionalità dell'arabo secondo i suoi locutori	p. 25
1.2.3 L'arabo come lingua divina	p. 26
1.3 Islām e minoranze	p. 31
1.3.1 La diversità linguistica nel Corano e il concetto di minoranza nell'Islām	p. 32
1.3.2 La connotazione religiosa del concetto di minoranza: i <i>Dhimmi</i> e i <i>Millet</i> ottomani	p. 35
1.3.3 La connotazione religiosa e linguistica della <i>umma</i> e i principi di uguaglianza e di appartenenza basati sulla religione e sulla lingua	p. 44
1.3.4 La marginalizzazione della questione delle minoranze linguistiche	p. 50
2. LE MINORANZE LINGUISTICHE NEL MONDO ARABO	p. 53
2.1 Gli studi sulle minoranze nel mondo arabo: la classificazione dei gruppi minoritari e la rappresentazione dell'alloglossia	p. 55
2.1.1 Gli studi generali sul tema delle minoranze nel mondo arabo	p. 55
2.1.2 Gli studi parziali sulle minoranze del mondo arabo	p. 80
2.1.3 Limiti degli studi e nuove prospettive	p. 89
2.2 I gruppi alloglotti nei paesi arabi	p. 91
2.2.1 Il plurilinguismo e le minoranze linguistiche nel mondo arabo	p. 91
2.2.2 Le lingue ufficiali nei paesi arabi	p. 95
2.2.3 Le minoranze linguistiche nei paesi arabi	p. 96
2.2.3.1 Il Maghreb e l'Egitto	p. 97
2.2.3.2 Il Mashreq	p. 101
2.2.3.3 La Penisola araba	p. 117
2.3 Ulteriori aspetti di diversificazione interna: quante forme di "arabo"?	p. 124

2.3.1 Diglossia, triglossia, quadriglossia, pluriglossia e transglossia	p. 124
2.3.2 La diversificazione dialettale araba	p. 135
3. RICONOSCIMENTO E TUTELA SOVRANAZIONALE DEI DIRITTI LINGUISTICI DELLE MINORANZE NEI PAESI ARABI	p. 140
3.1 Plurilinguismo e diritti linguistici: questioni generali	p. 141
3.2 I diritti linguistici delle minoranze nei trattati internazionali e le ratifiche dei paesi arabi	p. 145
3.3 I diritti linguistici delle minoranze nei documenti arabo-islamici	p. 153
3.3.1 La Carta della Lega araba	p. 153
3.3.2 La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām	p. 156
3.3.3 La Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell'Uomo nell'Islām	p. 159
3.3.4 La Carta Araba dei Diritti dell'Uomo	p. 161
3.3.5 La Convenzione sui Diritti del Fanciullo nell'Islām	p. 163
3.3.6 La Dichiarazione islamica sulla Diversità Culturale	p. 165
3.3.7 Altre dichiarazioni sui diritti culturali	p. 167
3.3.8 Osservazioni conclusive	p. 170
4. LE MINORANZE E I DIRITTI LINGUISTICI NEL MAGHREB	p. 172
4.1 Il plurilinguismo <i>de facto</i> in Maghreb	p. 175
4.1.1 La situazione di plurilinguismo in Maghreb: lingue ufficiali, minoranze linguistiche e lingue coloniali	p. 175
4.1.2 La lingua berbera: la minoranza linguistica più rappresentata	p. 180
4.1.2.1 Tipologia linguistica e sistema di scrittura del berbero	p. 180
4.1.2.2 Le aree e i parlanti berberofoni	p. 184
4.1.2.3 Alcune riflessioni sulla classificazione della minoranza berbera	p. 189
4.2 Il riconoscimento <i>de iure</i> : i diritti linguistici delle minoranze nelle Costituzioni del Maghreb	p. 191
4.2.1 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione algerina	p. 194
4.2.2 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione marocchina	p. 197
4.2.3 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione libica	p. 200
4.2.4 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione tunisina	p. 205
4.3 I diritti linguistici delle minoranze nei sistemi educativi del Maghreb	p. 208

4.3.1 I tassi di alfabetismo e di scolarizzazione e l'importanza dell'istruzione in lingua materna	p. 208
4.3.2. La politica linguistica di arabizzazione in Maghreb dopo le indipendenze	p. 214
4.3.3 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo algerino	p. 217
4.3.4 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo marocchino	p. 223
4.3.5 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo libico	p. 226
4.3.6 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo tunisino	p. 230
 4.4 I diritti linguistici delle minoranze e la Primavera araba	 p. 234
4.4.1 Le rivendicazioni linguistiche dei berberi in Marocco, in Libia e in Tunisia dopo la Primavera araba	 p. 235
 CONCLUSIONI	 p. 246
APPENDICE	p. 251
• La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām	p. 252
• La Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell'Uomo nell'Islām	p. 270
• La Carta Araba dei Diritti dell'Uomo	p. 277
• La Convenzione sui Diritti del Fanciullo nell'Islām	p. 293
 BIBLIOGRAFIA	 p. 312
 SITOGRAFIA	 p. 334

Introduzione

È opinione comune ritenere il mondo arabo un'area regionale monolitica e unitaria, sia dal punto di vista religioso che linguistico. In altre parole, è credenza generale e collettiva pensare che tutti gli abitanti dei paesi arabi siano musulmani e arabofoni. Se è vero che la maggioranza di questi abitanti parla arabo e professa la religione islamica, è pur vero che il mondo arabo ha da sempre fatto i conti con la diversità linguistica e culturale. Basti pensare alle dinastie che si sono susseguite nel corso della storia arabo-islamica e alle loro componenti non-arabe. La salita al potere degli Abbasidi (750-1258) fu:

[...] una rivoluzione economica e sociale scaturita dal malcontento delle popolazioni cittadine sottoprivilegiate e specialmente dai mercanti e artigiani *mawālī* delle città sviluppatesi intorno alle guarnigioni fondate dai conquistatori arabi. (Lewis, 2007: 86)

Il termine *mawālī* fu usato proprio per indicare coloro che non appartenevano a nessuna delle tribù arabe: erano dunque i non arabi (aramei, berberi, persiani, etc.) convertiti all'Islām, da sempre presenti nei territori conquistati dagli arabi, i quali costituivano, in proporzione, una piccola minoranza. Dagli Abbasidi in poi il potere califfale centrale andò gradualmente disgregandosi, e con esso l'identità della classe dominante fondata sulla lingua e sull'etnia araba. Esempi di dinastie di origine non araba, per fare solo alcuni esempi, si ritrovano nei Mamelucchi turchi (da *mamālīk*, "posseduti, schiavi") che presero il potere in Egitto (1250-1517), e nei berberi Almoravidi (1035-1147) e Almohadi (1130-1269) che imposero il loro dominio in Africa settentrionale.

Il risultato di tale storica commistione culturale e linguistica è ben visibile ai nostri giorni: all'interno degli odierni confini dei paesi arabi vivono e coesistono numerose realtà linguistiche e confessionali. Esistono, infatti, arabi musulmani e arabi non musulmani (come ad esempio gli appartenenti alle numerose Chiese cristiane d'Oriente), musulmani non arabi (come i berberi e i curdi), gruppi che non sono né arabi, né professano l'Islām (come, ad esempio, gli armeni) e, infine, innumerevoli comunità di musulmani non ortodossi (come, ad esempio, gli sciiti).

Tuttavia la lingua araba, sebbene nel tempo fosse stata soppiantata, ad esempio, dal persiano e dal turco come lingua di governo, rimase sempre la lingua

della teologia e della legge, divenendo il maggiore simbolo della cultura arabo-islamica e probabilmente la principale caratteristica identificativa dei paesi mediorientali e nordafricani.

Il presente lavoro vuole in primo luogo indagare il fenomeno del plurilinguismo nel mondo arabo, con particolare riferimento alla questione dell'alloglossia, allo scopo di dimostrare l'inconsistenza dell'apparente unitarietà linguistica comunemente avvertita. In secondo luogo, la varietà del repertorio linguistico evidenziata ha reso imprescindibile un approfondimento relativo al riconoscimento dei diritti linguistici delle minoranze.

In particolare nel **Capitolo 1** abbiamo ritenuto fondamentale illustrare alcuni presupposti teorici per capire meglio come è percepita la questione delle minoranze linguistiche nel mondo arabo-islamico. Prima di tutto è stato necessario definire cosa si intende precisamente per 'paesi arabi', delimitando così anche il campo di indagine. Nella ricerca di una definizione valida e di un possibile fattore identificativo, insieme all'area geografica e all'appartenenza alla Lega degli Stati arabi, l'aspetto linguistico è risultato da subito il criterio più idoneo: un "paese arabo" è una nazione che presenta l'arabo come lingua ufficiale. Se il criterio di classificazione nel considerare i cosiddetti 'paesi arabi' è dunque primariamente linguistico, sembrerebbe forse più corretto usare l'espressione paesi 'arabofoni', invece che 'arabi', avvalorando la prospettiva secondo cui queste nazioni sono sostanzialmente arabofone.

Dal punto di vista teorico e sempre in relazione alla questione delle minoranze linguistiche, si è riflettuto sul grande prestigio culturale e sociale della lingua araba, sia nei paesi musulmani arabofoni che nei paesi musulmani non arabofoni, vale a dire quegli stati che presentano una lingua ufficiale diversa dall'arabo, ma che conservano il suo uso in ambito religioso. La grande influenza dell'arabo, garantita dal fatto di essere la lingua dell'Islām, è stata considerata alla luce dello stretto legame che esiste tra la lingua araba e la religione islamica. Legame che contribuisce a rendere l'arabo una lingua perfetta nella forma e divina nella sostanza, a svantaggio di una descrizione che renda giustizia del reale plurilinguismo dell'area. L'analisi del rapporto tra lingua e religione, relativamente al prestigio culturale e sociale dell'arabo, ha fatto emergere in tutta la sua importanza l'aspetto

sacrale di tale lingua, veicolo della rivelazione coranica. Il Corano, scritto in lingua araba, è considerato diretta parola di Dio: il sistema linguistico stesso è percepito dai fedeli musulmani come miracolo divino. L'obiettivo di queste riflessioni è quello di evidenziare le inevitabili ripercussioni teoriche nello status sociale delle minoranze linguistiche, cioè quei gruppi che parlano una lingua terrena e non divina, anche in vista della questione del riconoscimento ufficiale, affrontato nei successivi capitoli.

La questione delle minoranze è analizzata, inoltre, in prospettiva storica, rintracciando gli avvenimenti e i paradigmi culturali che, nel corso del tempo, hanno influenzato l'elaborazione e la percezione del concetto di "minoranza" nel mondo arabo-islamico conferendogli, come si vedrà, una connotazione prevalentemente religiosa.

Come rileva Pier Giovanni Donini, nel nostro paese l'interesse scientifico nei confronti del fenomeno delle minoranze nel mondo arabo è stato poco sviluppato:

È noto che le minoranze religiose ed etnico-linguistiche del Vicino Oriente non attirano, in genere, un'eccessiva attenzione da parte degli studiosi italiani del mondo arabo-islamico, per ragioni che si possono far risalire tanto alle politiche di penetrazione economica e militare perseguita in passato dai paesi europei, quanto alle condizioni in cui versano i gruppi minoritari della regione; sembra in sostanza che si esiti ad occuparsi di minoranze, vuoi per un senso di colpa verso le strumentalizzazioni passate, vuoi per non dover formulare giudizi critici nei confronti di questo o quel regime. (Donini, 1984: 81)

L'autore, negli anni in cui scriveva, ammetteva che la produzione sull'argomento era assai esigua e di tale fatto rintracciava varie cause. In primo luogo, il fatto che per lungo tempo lo studio della questione palestinese aveva accentrato su di sé l'interesse degli studiosi; in secondo luogo, il fatto che gruppi minoritari avessero favorito la penetrazione delle potenze coloniali nella regione aveva generato una sorta di riluttanza a trattare delle minoranze perché sembrava che si nuocesse alla causa dell'unità araba; infine, il fatto stesso che le minoranze in Medio Oriente non godessero di uno status paragonabile a quello delle minoranze in Europa aveva causato ugualmente notevole resistenza, perché l'approfondimento di tale fenomeno avrebbe significato enunciare delle critiche per le politiche intraprese da qualche paese (Donini, 1998: 62).

L'autore, mettendo da parte queste motivazioni, si dedica allo studio del fenomeno poiché afferma che: "Esistono le minoranze [...] e ciò basta a giustificarne lo studio." (Donini, 1998: 7). Se l'attenzione del Donini si è focalizzata su una prospettiva principalmente storica, senza tuttavia tralasciare la questione della diversità linguistica, il nostro lavoro vuole approfondire proprio quest'ultimo aspetto.

Il **Capitolo 2** affronta la questione specifica del plurilinguismo e delle minoranze linguistiche nei paesi arabi con lo scopo di dimostrare l'infondatezza del criterio linguistico come principio di caratterizzazione dei paesi arabi. Nel contesto plurilingue, l'approfondimento proposto dalla ricerca riguarda la situazione di diversità linguistica riferibile alla presenza di numerosi gruppi minoritari, il cui patrimonio linguistico è rappresentato da lingue diverse dall'arabo. La peculiarità del lavoro consiste nel proporre una panoramica della situazione linguistica del mondo arabo comprensiva dell'ampia diversificazione relativa alla presenza di numerose lingue minoritarie. La ricognizione linguistica, costituendo una panoramica e una mappatura delle lingue minoritarie presenti in territorio arabofono, rappresenta una delle parti più originali della ricerca. Il quadro sociolinguistico che ne risulta è di evidente complessità, comprendendo varie realtà linguistiche, tra cui il curdo, il berbero, l'armeno, il turkmeno, il circasso, il persiano, il turco, le lingue sudarabiche, l'ebraico, l'aramaico, senza dimenticare le numerose lingue di recente immigrazione (tra cui l'hindi, l'urdu e il bengali) le quali, ad esempio, stanno ridefinendo in maniera significativa il quadro sociolinguistico dei Paesi del Golfo.

La perlustrazione della diversità *esolinguistica* si è basata sul superamento delle ambiguità teoriche di classificazione delle minoranze elaborate da altri autori che hanno studiato e riflettuto sul fenomeno minoritario nel mondo arabo. La ricognizione della letteratura esistente considera tre principali aspetti: la menzione che essi fanno del concetto di minoranza, i criteri classificatori dei gruppi minoritari e, soprattutto, la rappresentazione dell'alloglossia e il grado di maggiore o minore attenzione riservata, nella trattazione del fenomeno, alla diversità linguistica.

L'ultima parte del capitolo presenta la descrizione della diversità *endolinguistica* riferita alla lingua araba, allo scopo di approfondire il concetto di "arabofobia". All'apparente unitarietà della lingua araba standard e ufficiale, si contrappone, infatti, una reale e diversa situazione sociolinguistica, connotata da

forte pluralità di usi e livelli linguistici interni. La supremazia dell'arabo in quanto lingua ufficialmente dominante è, infatti, messa in crisi dalla reale situazione linguistica dell'area presa in esame, della quale non solo la diglossia, ma anche la triglossia (l'esistenza di una varietà a metà tra arabo classico e arabo dialettale) (Youssi, 1983), la quadriglossia (che distingue ulteriormente le varietà dell'arabo classico e dell'arabo standard) (Ennaji, 2001) e la transglossia (presenza, a livello orale, di una lingua europea) (Durand, 2009) rappresentano caratteristiche peculiari. Il quadro linguistico e sociolinguistico dei paesi arabi, pluriglottici e non semplicemente diglottici, è dunque reso complesso dalla presenza strutturale di lingue di minoranza, sia di vecchio sia di nuovo insediamento, e dalla diversificazione interna all'arabo.

Questa preliminare contestualizzazione e ricognizione si è resa necessaria per affrontare, in maniera adeguata e consapevole, la parte della ricerca espressamente dedicata alla questione specifica del riconoscimento dei diritti linguistici delle minoranze nel contesto plurilingue dei paesi arabi. Dopo alcune riflessioni di natura teorica sul plurilinguismo e la questione dei diritti linguistici, una dimensione più propriamente empirica caratterizza la trattazione della seconda parte del lavoro. In particolare, lo studio del fenomeno dei diritti linguistici ha compreso un duplice livello di analisi: il livello sovranazionale (Capitolo 3) e quello nazionale (Capitolo 4).

Il **Capitolo 3** approfondisce la dimensione sovranazionale del riconoscimento. Il metodo di lavoro ha avuto come principale obiettivo l'analisi di alcuni documenti arabo-islamici in materia principalmente di diritti umani, ricercando in essi dei richiami espliciti alla questione dei diritti linguistici delle minoranze. Sono stati oggetto di approfondimento diversi trattati e dichiarazioni regionali, tra i quali:

- la *Carta della Lega araba* (*miṭāq ḡami‘at al-duwal al-‘arabiyya*) redatta nel 1945;
- la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islām* (*al-bayān al-‘ālamī li-ḥuqūq al-‘insān fī al-islām*) (emanata dal Consiglio Islamico d'Europa nel 1981);
- la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo nell'Islām* (*i‘lān al-qāhirah ḥawla*

ḥuqūq al-insān fī al-islām) promulgata dall'Organizzazione per la Conferenza Islamica nel 1990;

- la *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo* (*miṭāq al-‘arabī li-ḥuqūq al-‘insān*) emanata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nel 1994 ed emendata nel 2004);
- la *Convenzione sui Diritti del Fanciullo nell'Islām* (*Ahd ḥuqūq al-ṭifl fī al-Islām*) adottata dall'OCI nel 2005;

Una volta considerato il riconoscimento sovra-nazionale dei diritti linguistici nel mondo arabo, il **Capitolo 4** affronta la questione dal punto di vista nazionale, considerando la situazione specifica, e reale, dei diritti linguistici nei paesi del Maghreb. In tale area la questione dello status della lingua berbera, o *amazigh*¹, che è la lingua di minoranza maggiormente rappresentata, si è rivelata di notevole interesse per il presente lavoro. Per ognuno dei paesi del Maghreb (Algeria, Marocco, Tunisia e Libia), si è approfondita ulteriormente la situazione sociolinguistica, con riferimento al plurilinguismo *de facto* e alla presenza di lingue ufficiali, lingue coloniali e minoranze linguistiche. In un secondo momento, si è considerata la condizione *de iure* e la situazione specifica del riconoscimento dei diritti linguistici delle minoranze nelle Costituzioni (vecchie e nuove). Un approfondimento importante della ricerca riguarda la situazione nell'ambito dell'istruzione pubblica allo scopo di indagare in quale misura ai bambini e ai ragazzi appartenenti alle minoranze sia garantito il diritto di apprendere la propria lingua nativa.

La scelta di approfondire la situazione dei diritti linguistici nei paesi dell'area maghrebina è derivata dalla volontà di valutare lo status della lingua berbera specialmente alla luce delle ondate di proteste popolari, note oramai come “Primavera araba”, che hanno avuto anche il ruolo di sollevare la questione dei diritti propri delle minoranze. I movimenti della Primavera araba hanno decretato, infatti, una partecipazione attiva degli esponenti delle minoranze in varie parti dell'area regionale araba interessata dalle proteste. I curdi di Siria, ad esempio, si sono prontamente ribellati al regime di Bashar al-Assad, il quale altrettanto prontamente

¹ Nel corso del testo saranno usate alternativamente, senza alcuna connotazione semantica differente, i termini “lingua amazigh” o “tamazight” per indicare la lingua berbera.

ha provveduto ad acquietare i loro tumulti, rilasciando la cittadinanza del paese a coloro che ancora ne erano privi. Allo stesso modo, nel corso della rivolta, la minoranza turkmena ha fondato diversi partiti come ad esempio il *Movimento Siriano Democratico Turkmeno* che, deciso a prendere parte nella costruzione della nuova Siria, si è alleato alle forze di opposizione. Il sollevamento popolare contro il governo di al-Assad è stato sostenuto anche dalla minoranza degli assiri, riunitisi nell'*Organizzazione Democratica Assira*. In Tunisia, inoltre, si è assistito ad una rinascita culturale delle minoranze oppresse durante il regime di Ben Ali come dimostrano le attività di Gilles Lacoub Lellouche, un esponente degli ebrei tunisini che ha aperto un'associazione giudaico-tunisina nel febbraio 2011 deputata alla preservazione della cultura e del patrimonio della comunità ebraica e l'azione di Maha Abdelhamid, una dottoranda di colore che ha partecipato alle manifestazioni durante i lavori dell'Assemblea Costituente e, nell'aprile del 2011, ha creato una pagina web sul social-network Facebook intitolata "Assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur". Anche in Egitto, infine, le minoranze sono state un soggetto politico attivo e un'energica componente sociale durante il periodo di transizione. Si pensi alla minoranza copta, i cui esponenti costituiscono circa il 10% della popolazione egiziana, interessata al riconoscimento della libertà confessionale nel loro paese e alla minoranza nubiana, la cui causa è portata avanti, ad esempio, dallo scrittore e attivista Haggag Hassan Oddoul.

All'indomani della Primavera araba si è assistito dunque a un generale dinamismo da parte dei gruppi minoritari, a dimostrazione del fatto che il fenomeno delle minoranze è significativamente presente e attivo nell'ambito dei recenti avvenimenti socio-politici che stanno interessando i paesi arabi. In tale contesto, l'ultima parte della tesi dedica un approfondimento alla connotazione prettamente linguistica che la partecipazione e le rivendicazioni delle minoranze hanno assunto in Maghreb. La minoranza berberofona, infatti, si sta attualmente dimostrando una componente socialmente attiva nelle richieste di riconoscimento e ufficializzazione della propria lingua.

Completa il lavoro un'appendice finale nella quale si sono voluti allegare

alcuni documenti analizzati nel corso del testo.

* * *

La ricerca è stata svolta in numerose biblioteche, soprattutto romane, ma anche francesi e marocchine. Per le tematiche sociolinguistiche, linguistiche in generale e qualche approfondimento sul mondo arabo, ho frequentato: la Biblioteca Angelo Monteverdi, la Biblioteca Nazionale Centrale, la Biblioteca del Dipartimento di Teoria dello Stato di Scienze Politiche, la Biblioteca Don Bosco dell'Università Pontificia Salesiana, la Biblioteca dell'Istituto Luigi Sturzo, la Biblioteca della Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale della Sapienza, la Biblioteca Universitaria Alessandrina, la biblioteca del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea dell'università 'Ca Foscari di Venezia. Per gli argomenti prettamente riferiti ai paesi arabi e per i testi in lingua originale sono state utili: a Roma la Biblioteca dell'Accademia dei Lincei, la Biblioteca dell'Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, la Biblioteca del PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica), la Biblioteca dell'Istituto di Studi Orientali e della Biblioteca dell'ISIAO (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente); a Parigi la biblioteca dell'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), la biblioteca dell'IMA (Institut du Monde Arabe), la Biblioteca dell'UNESCO, la Bibliothèque Orient e Monde Arabe di Paris III – Sorbonne Nouvelle, la Bibliothèque Nationale de France, la biblioteca della FMSH (Fondation Maison des Sciences de l'Homme); in Marocco la Biblioteca Nazionale di Rabat e a Casablanca la Bibliothèque Abd al-Aziz al-Saoud e la biblioteca dell'Institut Français.

Nota sulla trascrizione delle parole arabe

Per quanto riguarda la resa grafica delle parole di origine araba è stata eseguita la trascrizione di carattere scientifico in uso presso gli arabisti. Tuttavia, per alcuni nomi di persona e tutti i nomi di luogo, si è preferito mantenere la trascrizione italianizzata o francesizzata usata correntemente in Occidente. In ogni caso, per agevolare la lettura ai non specialisti, la seguente tabella illustra le lettere dell'alfabeto arabo con relativa trascrizione e resa sonora.

Alfabeto arabo	Nome	Trascrizione	Suono
ا	alif	a-ā	[a]
ب	bā'	b	[b]
ت	tā'	t	[t]
ث	thā'	ṭ	[θ]
ج	gīm	ǧ	[dʒ]
ح	ḥā'	ḥ	[h]
خ	ḫā'	ḫ	[x]
د	dāl	d	[d]
ذ	ḏāl	ḏ	[ð]
ر	rā'	r	[r]
ز	zā'	z	[z]
س	sīn	s	[s]
ش	šīn	š	[ʃ]
ص	ṣād	ṣ	[s ^ʕ]
ض	ḍād	ḍ	[d ^ʕ]
ط	ṭā'	ṭ	[t ^ʕ]
ظ	ẓā'	ẓ	[ð ^ʕ]
ع	‘ayn	‘	[ʕ]
غ	ǧayn	ǧ	[ɣ]
ف	fā'	f	[f]
ق	qāf	q	[q]
ك	kāf	k	[k]
ل	lām	l	[l]
م	mīm	m	[m]
ن	nūn	n	[n]
ه	hā'	h	[h]
و	wāw	w	[w]
ي	yā'	y	[j]

Ringraziamenti

Un ringraziamento speciale va al prof. Francesco De Renzo, direttore della ricerca, per essere stato un costante punto di riferimento in questi anni. Ringrazio, inoltre, la prof.ssa Isabella Camera d’Afflitto e il prof. Olivier Durand, valide guide per lo studio dei paesi arabi. Il mio pensiero va anche al prof. Christian Puech, al prof. Jean Patrick Guillaume, alla prof.ssa Tassadit Yacine, al prof. Kamal Nait-Zerrad e al prof. Mohamed Aghali-Zakara, i quali a Parigi mi hanno dato preziosi suggerimenti e indicazioni. Un grazie, infine, va al prof. Ahmed Bououd che, durante il mio soggiorno a Casablanca, è stato una fonte di preziose informazioni sulla situazione dei paesi maghrebini.

CAPITOLO 1

QUESTIONI TEORICHE PRELIMINARI

Prima di affrontare la questione delle minoranze linguistiche e del plurilinguismo dei paesi arabi è necessario illustrare alcune premesse teoriche utili per la corretta valutazione del fenomeno.

Si partirà dunque dall'analisi dei criteri di individuazione dei cosiddetti "paesi arabi" allo scopo di definire l'estensione territoriale alla quale si applicherà la nostra ricerca. In seguito, si esaminerà il concetto di minoranza nel mondo arabo-islamico come presupposto teorico indispensabile per uno studio relativo alle minoranze linguistiche e al loro status nei paesi arabi.

1.1 I paesi arabi e la loro caratterizzazione linguistica

Esistono vari di criteri utilizzati per definire i paesi arabi, che convergono sostanzialmente nella considerazione di tre fattori: quello geografico, quello politico e quello linguistico.

In primo luogo, adottando come criterio di suddivisione il fattore geografico gli stati classificabili come 'paesi arabi' coprono una vasta area che dall'Oceano Atlantico arriva fino all'Oceano Indiano. Tale area comprende principalmente due regioni, denominate rispettivamente Maghreb e Mashreq, che corrispondono, secondo la posizione geografica e il significato delle due parole arabe, all'occidente e all'oriente arabo. Maghreb, infatti, designa la parte di mondo dove il sole tramonta (in arabo *ġarb* vuol dire "occidente"), mentre Mashreq deriva da *šarq*, ovvero "oriente", e indica appunto la regione dove sorge il sole. Appartengono quindi al Maghreb i paesi del Nord Africa e al Mashreq gli stati arabi della regione orientale, a nord della Penisola Araba. Il criterio di tipo geografico identifica dunque i paesi arabi con quelle nazioni comprese nelle aree geografiche maghrebina e mashreqina: Algeria, Marocco, Libia, Tunisia, Mauritania, Egitto, Territori Palestinesi, Libano, Siria, Giordania e Iraq.

Tale preliminare e semplice suddivisione include il posizionamento dell'Egitto nella regione mashreqina per motivi storici, culturali e linguistici (Mion, 2007: 14)¹.

¹ Alcuni studiosi hanno offerto classificazioni basate su altri criteri. Secondo Lacoste (2004: 49), e sulla base di un criterio demografico, l'Egitto, insieme al Sudan, forma un sottoinsieme regionale a parte. Nel distinguere il Maghreb dal Mashreq, Lacoste individua la densità demografica come una caratteristica distintiva: la regione orientale si presenta di gran lunga più popolata rispetto

Oltre alla divisione binaria Maghreb/Mashreq, sono state proposte classificazioni geografiche tripartite dell'intera area. Giuliano Mion (2007:13-4) accenna alle espressioni "Nord Africa", che include i paesi maghrebini e l'Egitto, "Medio Oriente", corrispondente all'Iraq e alla Penisola araba, e "Vicino Oriente", che comprende Siria, Libano, Giordania e Israele/Palestina.

Il secondo principio di classificazione, che consente di includere un maggior numero di paesi, è di carattere politico. Secondo questo criterio i paesi arabi formano un gruppo regionale compatto, connotato dal punto di vista dell'appartenenza a un'organizzazione politica sovranazionale, rappresentata dalla Società degli Stati Arabi o Lega Araba². In tale prospettiva è utile, infatti, considerare il principio di classificazione evidenziato dallo stesso Mion:

Sono ufficialmente 'paesi arabi' le nazioni che aderiscono ufficialmente ad un organismo politico internazionale denominato Lega degli Stati Arabi (*Ġami'at ad-Duwal al-'Arabiyya*). (Mion, 2007: 12)

Secondo questo secondo criterio classificatorio, i paesi arabi sarebbero 22, tanti quanti sono gli stati che fanno ufficialmente parte della Lega Araba: Mauritania, Marocco, Algeria, Libia, Tunisia, Egitto, Sudan, Territori Palestinesi, Libano, Siria, Giordania, Iraq, Kuwait, Arabia Saudita, Bahrein, Qatar, Emirati Arabi Uniti, Oman, Yemen, Gibuti, Somalia e Isole Comore³. L'appartenenza alla Lega Araba, quale criterio identificativo, comprende, rispetto alla classificazione di tipo geografico, anche i paesi della regione subsahariana (Sudan, Gibuti, Somalia e Isole Comore) e i Paesi del Golfo.

Oltre al criterio di tipo politico, un ulteriore aspetto caratterizzante è utile nel classificare i paesi arabi: la lingua araba. È quello linguistico, infatti, il terzo criterio

all'Occidente arabo. In tale comparazione, secondo Lacoste, non rientra l'area centrale costituita da Egitto e Sudan, in quanto questi due paesi formano un gruppo a sé stante, compatto dal punto di vista demografico. Tale caratteristica rende l'area comprendente i paesi arabi suddivisa non in due, ma in tre grandi sottoinsiemi areali: l'Oriente e l'Occidente arabi e una zona nilotica centrale, corrispondente all'Egitto e al Sudan.

² Il patto costitutivo della Società o Lega degli Stati Arabi, stipulato nel 1945, aveva come principale obiettivo quello di sancire il consolidamento delle relazioni tra i paesi arabi e avviare tra essi una cooperazione che fosse politica, economica, sociale, culturale, etc.

³ www.lasportal.org/wps/portal/ar/home_page

che contribuisce a identificare i paesi arabi con quelle nazioni in cui si parla l'arabo. In tale direzione, sempre Mion osserva precisamente che:

Ma per stabilire se un paese possa essere o meno considerato "arabo", ci si basa prevalentemente sul criterio linguistico: la lingua ufficiale, o perlomeno una delle lingue ufficiali, di una nazione deve essere necessariamente l'arabo. (2007: 12)

Nella stessa prospettiva, assume importanza anche la categorizzazione proposta dalla storica Laura Guazzone (2007: 15; 2012: 13), la quale accenna alla classificazione linguistica, in base alla quale individua 18 paesi che presentano l'arabo come unica lingua ufficiale di maggioranza. Reem Bassiouney (2009: 211), studiosa di sociolinguistica araba, definendo 'paesi arabi' quegli stati in cui l'arabo è *una* delle lingue ufficiali, amplia lo spettro classificatorio e aggiunge all'elenco summenzionato dei 22 paesi anche il Ciad, in cui l'arabo è lingua ufficiale accanto al francese⁴. Inserendo in lista il Ciad, in cui l'arabo è una delle lingue utilizzate a livello ufficiale, si arriva a un totale di 23 paesi, classificati di seguito (Tabella 1).

Tabella 1 – I paesi arabi

1. Mauritania	13. Iraq
2. Marocco	14. Kuwait
3. Algeria	15. Arabia Saudita
4. Libia	16. Bahrein
5. Tunisia	17. Qatar
6. Egitto	18. Emirati Arabi Uniti
7. Sudan	19. Oman
8. Territori Palestinesi	20. Yemen
9. Libano	21. Gibuti
10. Siria	22. Somalia
11. Giordania	23. Isole Comore
12. Ciad	

Il terzo criterio di classificazione per l'identificazione dei cosiddetti 'paesi arabi' è dunque quello linguistico. Esso consiste sostanzialmente nel considerare che una delle lingue ufficiali dello stato deve necessariamente essere la lingua araba. L'ultima classificazione proposta sembra essere la più efficace nella

⁴ La Costituzione del Ciad, all'art. 9, afferma: "Le lingue ufficiali sono il francese e l'arabo".

categorizzazione dei paesi arabi, perché rende la classificazione comprensiva di un maggior numero di paesi uniti da un criterio coerente e rappresentativo.

Se nella ricerca di una definizione si assume l'aspetto linguistico come fattore idoneo nella categorizzazione dell'insieme areale arabo, sarebbe probabilmente preferibile utilizzare un'espressione più specifica per designare i paesi arabi: piuttosto che di mondo arabo sarebbe meglio, infatti, parlare di mondo 'arabofono'.

In effetti, nonostante le diversità geografiche, sociali e culturali che li contraddistinguono, i paesi arabi sono sostanzialmente accomunati da un grande fattore di omogeneità: tutti i cittadini del Maghreb, del Mashreq e della Penisola Araba sono uniti e si riconoscono in un'espressione linguistica comune rappresentata dalla lingua araba.

Oltre alla caratterizzazione linguistica evidenziata, i paesi 'arabofoni' si contraddistinguono tuttavia per un ulteriore fattore di specificità: la religione islamica come religione ufficiale di ogni stato.

Utilizzando questi due criteri distintivi, sembrerebbe opportuno chiamare **'paese musulmano arabofono'** uno stato in cui l'arabo è la lingua ufficiale e l'Islām la confessione religiosa di maggioranza. Tale definizione corrisponde a tutti i 23 paesi precedentemente classificati e individua il campo di indagine della ricerca.

1.2 Lo status della lingua araba nel mondo arabo-islamico e il rapporto tra lingua e religione

Da un punto vista più generale, l'arabofonia non dovrebbe essere ristretta ai paesi precedentemente classificati come paesi arabi. In effetti, la lingua araba e l'arabofonia non si esauriscono all'interno dei confini statali dei 'paesi musulmani arabofoni', ma investono un più ampio contesto territoriale, caratterizzato dalla presenza della lingua araba non come idioma statale ufficiale, ma come lingua religiosa. Di tale area geografica allargata fanno dunque parte gli stati che potrebbero essere definiti 'paesi musulmani non arabofoni', tra cui l'Iran, la Turchia, l'Afghanistan, il Pakistan, etc⁵. In realtà, la intima connessione tra la lingua araba e la religione islamica costituisce un fattore determinante anche dal punto di vista culturale, politico e sociale. In questo senso, la lingua araba come lingua della religiosa travalica i confini dei paesi prettamente "arabofoni".

Il linguista tedesco Kees Versteegh (1997: 226 sgg.) evidenzia come la diffusione *areale* della lingua religiosa araba faccia dell'arabo una "lingua mondiale", individuandone cinque aree di espansione al di fuori dell'area a maggioranza arabofona: Africa (zone subsahariana e orientale), Iran, Turchia, Subcontinente Indiano (Pakistan) e Asia dell'Est (Malesia e Indonesia⁶). In tutti questi paesi l'idioma ufficiale non è l'arabo, ma un'altra lingua.

Infatti, in molti altri stati dell'Africa, nei quali si registra una presenza significativa di credenti musulmani, come ad esempio il Mali, la Nigeria, il Camerun, il Niger, il Kenya, l'Uganda e la Tanzania⁷, l'arabo riveste importanza nell'ambito religioso o è usata come lingua veicolare tra individui di diversa provenienza linguistica o territoriale (Mion, 2007: 15). Una zona di influenza musulmana è, ad esempio, il Pakistan, dove la diffusione della lingua araba nell'ambito delle pratiche religiose e dell'istruzione islamica è garantita dalla rete delle moschee e *madrase*

⁵ Haeri (2006: 529) elabora simili riflessioni individuando due categorie di stati all'interno del mondo musulmano: i paesi in cui la lingua ufficiale e nazionale è tipologicamente diversa dall'arabo (ad es. Iran, Pakistan, Turchia, Indonesia, Senegal e Nigeria) e quelli in cui sono parlate lingue vernacolari arabe. Indipendentemente dal tipo di paese in cui si trovi e dalla propria lingua nativa, afferma l'autore, il musulmano credente è obbligato a conoscere l'arabo per poter svolgere le funzioni religiose.

⁶ L'Indonesia è il paese in cui si registra la più alta percentuale di musulmani a livello mondiale.

⁷ Per una panoramica più approfondita sulla diffusione dell'Islām in Africa v. Mazrui 1995.

(istituti deputati all'istruzione religiosa) disseminate nel paese (Mumtaz, 1995: 294). Nelle province iraniche il farsī (o neo-persiano) andò gradualmente sostituendosi all'arabo come lingua dominante e a tutt'oggi, in questo paese, l'arabo sopravvive solo nell'ambito delle funzioni religiose e nella regione del Khuzestan, dove è ancora correntemente parlato da una minoranza arabofona. Anche nella regione anatolica l'arabo andò perdendo la sua posizione preminente e rimase importante solo come lingua di religione (Versteegh, 1997: 71-2).

Di fatto, il rapporto tra lingua araba e religione fornisce le coordinate teoriche per analizzare ogni successiva articolazione del concetto di minoranza e, più in generale, di diversità linguistica.

1.2.1 I fattori di prestigio dell'arabo

In tutti i paesi arabo-islamici è riconosciuto un notevole prestigio alla lingua araba, anche quando essa non possieda lo status di ufficialità. Ciò si evidenzia nel fatto che il suo insegnamento viene impartito a livello statale nell'ambito dell'istruzione religiosa e nella costante e storica penetrazione di vocaboli in lingua araba nelle diverse lingue nazionali.

Anche altri studiosi hanno riflettuto sull'indubbio prestigio sociale di questa lingua. Tra questi compare Jacques Berque (1978: 29), profondo conoscitore del mondo arabo, il quale affermava che:

[...] la lingua è, presso gli arabi, [...] un fenomeno sociale *sovra-totale*. Non soltanto esprime e ispira, ma guida, trascende.

Il concetto di trascendenza della lingua araba, dotata di “potenza incantatrice”, è ripreso più volte da Berque. L'autore collega tale carattere della lingua al testo del Corano, paragonato a un “incantesimo estetico” e diffusore del fenomeno linguistico, che è totale e al di sopra di ogni cosa.

Tuttavia, per comprendere pienamente l'importanza che la lingua araba riveste all'interno della società arabo-islamica, è necessario considerare le funzioni che secondo la tradizione le vengono assegnate, ossia i ruoli che essa ha ricoperto nel corso del tempo. Secondo il linguista e storico Anwar G. Chejne (1969: 6 sgg.), esse sono quattro:

1. come mezzo di espressione artistica;
2. come strumento religioso;
3. come veicolo di cultura;
4. come pilastro del nazionalismo contemporaneo.

L'importanza della lingua araba è percepita sulla base di questi quattro ruoli, che contribuiscono a definirne il prestigio sociale.

Il valore artistico della lingua come uno dei primi fattori della sua specificità e unicità si sviluppa all'interno di una dinamica storica interrelata con la sua dimensione religiosa. In un primo momento, precedente alla rivelazione islamica (iniziata nel 612 d.C.), la lingua araba si diffuse principalmente come veicolo di trasmissione della poesia orale. Infatti, la tradizione poetica occupò un posto importante nella vita tribale e funse da *koinè* unificatrice tra i vari dialetti della Penisola araba. Nell'ambito sociale, il poeta era il fulcro della tribù e veniva paragonato a un oracolo per la bellezza e la potenza dei suoi versi. Proprio per questa sua funzione sociale ed estetica, l'arabo divenne un autorevole mezzo di espressione poetica che, per importanza, si trovava accanto all'espressione massima della recitazione coranica.

Del resto, l'apprezzamento estetico della lingua poetica è connesso alla venerazione nei confronti del testo coranico, il cui modello linguistico è considerato il punto più alto dell'espressione estetica conseguito dalla lingua araba. Per questa ragione Chejne parla del costituirsi di un "dogma linguistico" per effetto del forte legame esistente tra lingua e religione.

Come veicolo di cultura, nel IX e X secolo d.C., l'arabo assunse un carattere di lingua internazionale essendo divenuto, nel suo contesto geografico, un mezzo privilegiato di espressione letteraria e scientifica.

In età moderna, infine, la lingua araba è assunta a simbolo del nazionalismo, in risposta al dominio coloniale. L'ideologia nazionalista sarà approfondita più avanti. Per ora basti dire che la lingua araba divenne protagonista di un processo di modernizzazione e fulcro della rinascita politico-culturale panaraba.

Nel considerare i fattori di prestigio dell'arabo, si osserva la loro connessione con la caratterizzazione religiosa della lingua. Lo status di prestigio della lingua araba deriva dunque in gran parte dal suo legame con la dimensione religiosa.

1.2.2 L'eccezionalità dell'arabo secondo i suoi locutori

La diversificazione funzionale storica dell'arabo, accennata da Chejne, si accompagna ad alcune caratteristiche che, secondo i parlanti arabofoni, contribuiscono a fare dell'arabo una lingua eccellente e 'superiore'. La studiosa rumena Nadia Anghelescu riflette sulle potenzialità degli atteggiamenti degli arabofoni nei confronti della propria lingua nel fornire un quadro epistemologico riferito all'arabo:

Non tanto la lingua in sé può dir qualcosa sulla mentalità e la cultura araba, ma piuttosto l'atteggiamento degli utenti della lingua nei confronti di essa. (Anghelescu, 1993[1986]: 16)

Charles Ferguson (1970) individua tre caratteristiche dell'arabo, corrispondenti ai giudizi e le percezioni che gli arabofoni hanno della propria lingua, che egli chiama “myths” (miti) e che Yasir Suleiman (2003: 67) preferisce denominare “imagined construct” (costrutto immaginato): la bellezza musicale al momento della recitazione della poesia classica e nell'arte oratoria; la struttura logica e simmetrica del sistema morfologico-derivazionale; l'aspetto religioso che condiziona l'attitudine dei parlanti verso la lingua.

Secondo Ferguson (1970: 376 sgg.), nell'immaginario degli arabofoni, la bellezza e la ritmicità della lingua araba sarebbero caratteristiche costitutive dell'eccellenza dell'arabo, in quanto è normale il “coinvolgimento emotivo” dei parlanti durante le recitazioni poetiche o durante i discorsi formali o semi-formali. Si pensi al fatto che la lettura dello stesso Corano prevede la declamazione cantilenata: la stessa parola araba *Qur'ān* (“Corano”) significa proprio “lettura, recitazione salmodiata”. Inoltre il verbo *iqra'*, che significa “leggi, recita” ed è formato dalla stessa radice della parola “Corano”, indica l'ordine dato da Dio al Profeta Muḥammad⁸ durante la rivelazione.

Un altro carattere che farebbe dell'arabo una lingua eccezionale, così come percepito dagli arabofoni e riportato da Ferguson, è la simmetria e la logica del sistema morfologico. In linguistica araba, la parola *ištiqāq* (“derivazione”) indica il sistema derivazionale secondo cui da una radice consonantica di partenza, formata

⁸ Nel corso del testo si utilizzerà il nome arabo originale Muḥammad, invece dell'italianizzato Maometto.

generalmente da tre lettere, si generano altre parole. La simmetria e la logica della morfologia derivazionale araba consiste nel fatto che la formazione delle parole avviene secondo schemi precisi e che ogni schema ha uno specifico valore semantico. Ad esempio, la radice triconsonantica *k-t-b* ha a che fare con il significato di 'scrivere'. La forma semplice della terza persona singolare del verbo *kataba*, infatti, significa "egli ha scritto"; il *kātib* è "colui che scrive, lo scrittore" e la forma *kitāb*, invece, significa "libro" (il Corano è *al-kitāb*, "il libro" per eccellenza). Da questa peculiarità della lingua deriverebbe la potenzialità di usare la giusta parola per ogni concetto, sia concreto che astratto, e ciò costituisce motivo di vanto per tutti gli arabofoni.

Il terzo aspetto dell'arabo che, secondo Ferguson, condiziona l'atteggiamento degli arabi verso la loro lingua è quello religioso. L'autore sottolinea come gli aspetti linguistici del Corano abbiano occupato sempre un posto di primo piano: la stessa lingua araba, veicolo della rivelazione, è percepita come miracolo di Dio. L'aspetto sacrale dell'arabo costituisce una caratteristica che situa questa lingua, divina, al di sopra di tutte le altre, terrene.

1.2.3 L'arabo come lingua divina

È evidente che la caratterizzazione divina di un sistema linguistico si basa su posizioni tutt'altro che scientifiche, trattandosi di giudizi mossi da considerazioni religiose. A ogni modo, il concetto di sacralità dell'arabo, come lingua della rivelazione coranica, consente di analizzare in maniera più approfondita il forte legame esistente fra lingua e religione.

A conferma delle precedenti osservazioni di Ferguson, alcuni teologi musulmani, come l'iraniano Abolfazl Sajedi (2009: 61), ritengono che l'esperienza religiosa possa essere interpretata correttamente soltanto considerando le parole coraniche come divine e non umane. Secondo questa visione, nonostante il Corano tratti di argomenti tra loro altamente disparati (fatti personali, sociali, etici e giuridici), all'interno del testo sacro non si riscontra alcuna contraddizione e discrepanza. Tale concetto sarebbe confermato, ad esempio, nella Sura IV dello stesso Corano, al versetto 82:

Non esaminiamo dunque il Corano? Se venisse da altri che da Dio vi troverebbero contraddizioni numerose. (Cor. IV, 82)⁹

Sulla stessa linea si configurano le osservazioni di Versteegh (1997: 226), che torna a ribadire che la grande influenza della lingua araba in tutte le nazioni islamiche deriva dalla “natura peculiarmente linguistica della religione islamica”¹⁰. Viene così introdotta la principale ragione di diffusione e di prestigio della lingua araba in tutti gli stati musulmani, sia arabofoni sia non arabofoni. Poiché il testo sacro dell’Islām è scritto in lingua araba e poiché ogni credente musulmano che si dichiari tale è obbligato ad averne conoscenza anche solo passiva, di conseguenza tutti sono in grado di leggere, più o meno correttamente, la lingua del Corano, per comprenderne le disposizioni ed eseguire le funzioni religiose.

Scrive, infatti, Niloofar Haeri (2006: 529): “Non c’è Islām senza arabo classico e non c’è arabo classico senza Islām.”

Da quanto detto finora, la stretta relazione che esiste fra la lingua araba e la religione islamica spiega la forte influenza che ha avuto e che continua ad avere questa lingua, anche nei paesi dove non è diventata lingua ufficiale, rimanendo confinata a lingua di religione. Del resto, il primato della lingua araba non dipende semplicemente dalla diffusione dell’Islām, ma anzi è proprio il suo carattere sacro, connaturato al Corano, che ne determina il successo. La lingua non è un mero strumento di principi religiosi, la forma attraverso la quale essi si configurano, ma è essa stessa sostanza della religione coranica. Lingua e religione nell’Islām sono connaturati. L’arabo del Corano non è una lingua storico-naturale, che dunque riveste di parole inevitabilmente umane la parola di Dio. In altre parole, non si avrebbe la possibilità di una dimensione religiosa islamica al di fuori dell’arabo.

In un’ottica prettamente religiosa, la lingua araba diviene quindi principio islamico fondante. L’arabo del Corano è, infatti, diretta espressione di Dio: non è parola ispirata, ma parola non mediata, rivelata e trasmessa dal Profeta Muḥammad a tutti i fedeli. Da lingua di religione, l’arabo diviene diretta e immediata parola di Dio.

⁹ Le citazioni del Corano, che ricorrono anche in altre parti del lavoro, sono tratte dall’edizione curata da Alessandro Bausani: *Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Bur Pantheon, Milano 2001.

¹⁰ “In all Islamic countries, the influence of Arabic is pervasive because of the highly language-specific nature of Islam.”

Molti passi del Corano¹¹ si riferiscono a questa natura sovranaturale dell'arabo come lingua della rivelazione, come ad esempio nella Sura XII al versetto 2:

Ecco, l'abbiam rivelato in dizione araba a che abbiate a comprenderlo. (Cor. XII, 2)

E ancora:

Libro dai chiari Segni precisi dato come predicazione araba a un popolo che conosce. (Cor. XLI, 3)

L'arabo è perciò la lingua perfetta per la rivelazione religiosa, ma allo stesso tempo è perfetta perché rivelata.

Il concetto di perfezione della lingua araba si ricollega al principio di inimitabilità (*i'ğāz*) del Corano, secondo il quale la parola scritta di Dio non può essere replicata ed imitata. Il principio dell'inimitabilità del testo sacro fu teorizzato a partire dall'esegesi di alcuni versetti coranici, come ad esempio:

Se pure si adunassero uomini e *ğinn*¹² per produrre un Corano come questo, non vi riuscirebbero, anche se si aiutassero l'un l'altro. (Cor. XVII, 88)

L'*i'ğāz* si riferisce ancora una volta al valore superiore della lingua del Corano. Lingua e stile si intrecciano, dunque; e lo stile, accanto alla lingua, diventa un ulteriore elemento del divino:

L'inimitabilità del Corano riguarda il valore estetico dell'espressione linguistica, che ne sancisce la superiorità rispetto a qualsiasi opera umana; il valore estetico dell'espressione coranica non va visto come una valutazione apologetica della parola di Dio, ma anche, se non soprattutto, come un omaggio al carattere metafisico del testo e come un riconoscimento degli effetti che l'ascolto suscita nei credenti. (Amaldi, 2004: 40)

Il "dogma della insuperabile eccellenza del Corano" (Gabrieli, 1967: 66) non allude, quindi, alla valenza semantica e teologica del testo sacro, ma alla sua forma e stile linguistici. Durante l'XI secolo alcuni autori si impegnarono ad esaminare tale tematica. Il primo a riflettere sul tema dell'inimitabilità del Corano fu il teologo e

¹¹ XII: 2, XIII: 37; XVI: 103; XX: 113; XXI: 195; XXXIX: 28; XLII:7; XLIII:3; XLVI:12.

¹² I *ğinn* sarebbero degli esseri sovranaturali che popolano la natura assimilabili ai nostri "spiritelli".

critico letterario Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī (950-1013). Nella sua opera, intitolata proprio *I'ğāz al-Qur'ān* ("L'inimitabilità del Corano"), al-Bāqillānī offre un'analisi elaborata di due capolavori poetici precedenti: la poesia del più noto poeta preislamico Imru'l-Qais e quella di un altro grande poeta del IX secolo, al-Buḥturī (820-897). Lo scopo di tale indagine era quello di dimostrare apertamente la superiorità stilistica ed espressiva del Corano rispetto ai componimenti 'umani':

[...] the difference in value (*faḍl*) between the speech of men and the speech of the Lord of the Worlds will strike you, and you will recognize that the composition (*naẓm*) of the Qur'ān differs in essence from the composition of the speech of humankind; and you will see the borderline that obtains between the speech or the various eloquent men, orators (*ḥaṭīb*), and poets, and again between all of them and the composition of the Qur'ān. (al-Bāqillānī cit. da Von Grunebaum, 1950: 56)

La questione dell'inimitabilità del testo coranico è strettamente correlata alla concreta situazione di un musulmano credente e praticante che deve necessariamente conoscere la lingua araba non solo per compiere le funzioni religiose ma, soprattutto, per leggere il Corano. Se il carattere divino della lingua del Corano ne impedisce ogni umana trasposizione, si capisce perché l'Islām ne vieti ufficialmente qualsiasi traduzione in lingue diverse. Nonostante esistano traduzioni del Corano, i musulmani credono nel dogma dell'inimitabilità e devono, dunque, necessariamente avvicinarsi alla lingua e alla versione originale del testo sacro.

La lingua araba, ritenuta addirittura trascendente oltre i limiti spaziali e temporali (Ferguson, 1970: 287), riveste quindi un ruolo della massima importanza all'interno dell'esperienza religiosa e tutti i musulmani dovrebbero inevitabilmente possederne una certa familiarità.

Da quanto esposto finora, la caratterizzazione religiosa risulta essere una qualità insita nella dimensione linguistica, quasi una proprietà intrinseca della lingua. La dimensione religiosa pervade la dimensione prettamente linguistica, rendendo idealmente l'arabo una lingua divina e per questo perfetta. La considerazione delle minoranze linguistiche non può prescindere da tale presupposto teorico, perché esso rappresenta un'inevitabile premessa avente delle ricadute concettuali sulla considerazione del fenomeno minoritario.

In effetti, nel concetto di superiorità dell'arabo è presente una controparte teorica da non sottovalutare: le lingue diverse dall'arabo sarebbero dei sistemi linguistici imperfetti e imprecisi. La chiarezza, la precisione, l'eloquenza e la superiorità dell'arabo rispetto ad altre lingue non-arabe sono affermate del resto anche nel Corano:

E se Noi ne avessimo fatto un Corano in lingua straniera¹³,
avrebbero detto di certo: “Perché non son precisi e chiari i suoi
Segni? Come avviene che costui è arabo e questo è lingua
straniera?” (Cor. XLI, 44)

In ogni caso, nel Corano alcuni versetti affrontano il tema della diversità linguistica. Partendo dal testo sacro dell'Islām, si cercherà ora di analizzare la percezione e l'elaborazione del concetto di minoranza nel mondo arabo-islamico, allo scopo di capire lo status assegnato ai gruppi alloglotti, in una prospettiva storica e teorica.

¹³ Il termine arabo tradotto con “straniero” è *a'ġam* che in epoca preislamica era utilizzato per indicare i non-Arabi e il cui significato viene mantenuto nel Corano, dove compare in tre Sure (XVI: 103; XXVI, 198; XLI, 44).

1.3 Islām e minoranze

Come è noto, la tradizione cristiana contempla un richiamo alla diversità linguistica, vista la presenza di episodi linguistici contenuti nella Bibbia. Nel Libro della Genesi la diversità linguistica è considerata una maledizione divina, una punizione attribuita agli uomini da Dio. L'episodio biblico al quale si fa riferimento è quello della costruzione della Torre di Babele, alta fino al cielo, che avrebbe permesso agli uomini di raggiungere Dio:

Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: "Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è solo l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro". (Genesi 11, 5-7)¹⁴

Il plurilinguismo sulla terra, configurandosi come un castigo inflitto da Dio, ha dunque una connotazione del tutto negativa: l'incomprensione, voluta da Dio e causata dalla diversità linguistica, non permette agli uomini di completare la loro opera. Massimo Vedovelli mette l'accento sul carattere negativo della molteplicità delle lingue, rilevando l'opposizione dicotomica fra il plurilinguismo e la "condizione di innocenza monolingua pre-babelica" (Vedovelli, 2010b: 13).

Una valenza, invece, positiva della diversità delle lingue è rintracciabile nell'episodio della Pentecoste contenuto nel Nuovo Testamento, dove i vari idiomi sono considerati strumento di diffusione e di insegnamento del messaggio cristiano a tutte le nazioni:

Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito Santo dava loro potere d'esprimersi. (Atti degli Apostoli 2, 3-4)

Al di là dei riferimenti alla diversità linguistica contenuti nei testi religiosi, è importante tenere sempre a mente che il plurilinguismo è:

[...] una situazione di fatto molto diffusa al mondo, a qualunque livello di comunità linguistica si faccia riferimento. Situazioni bi- o

¹⁴ I versetti della Bibbia riportati concordano con la "editio princeps" della CEI e sono stati tratti da: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Borla, Bologna 1974.

plurilingui sono anzi da ritenere le più normali, essendo il caso marcato piuttosto quello del monolinguismo. (Berruto, 2007: 133)

Sulla pluralità delle lingue, come tratto costitutivo e caratterizzante di numerose società, hanno riflettuto diversi linguisti, tra cui De Mauro e Vedovelli. Se quest'ultimo considera il plurilinguismo come "tratto intrinseco alla condizione umana" e "la diversità degli idiomi, la variazione linguistica come fatti universalmente condivisi fra gli esseri umani e fra le comunità che riuniscono gli umani" (Vedovelli, 2010a: 24), Tullio De Mauro definisce la condizione plurilingue dell'Europa, e soprattutto dell'Italia, come "un tratto costitutivo, una *iusta possessio*: è un bene nativo (*nec vi*), palese, consapevole conclamato (*nec clam*), da cinque, otto, dieci secoli (*nec precario*).” (De Mauro, 2004: 21).

Se la pluralità linguistica è un tratto manifesto e caratterizzante di tutte le società, è interessante vedere in che termini il libro sacro dei musulmani affronti il fenomeno, soprattutto considerando che nel mondo arabo, più che in quello occidentale, i principi religiosi si ritrovano alla base dell'agire sociale.

1.3.1 La diversità linguistica nel Corano e il concetto di minoranza nell'Islām

Il Corano, libro sacro dell'Islām e fonte primaria del diritto islamico, affronta a sua volta la questione del plurilinguismo. Un riconoscimento della pluralità di popoli e della diversità etnica è rintracciabile nel versetto 13 della Sura 49:

O uomini, in verità Noi v'abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiām fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conoscete a vicenda, [...] (Cor. XLIX, 13)

E ancora, il versetto 48 della Sura 5:

[...] se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi tutti una Comunità Unica, [...] (Cor. V, 48)

Dio ha creato l'uomo e, con lui, diverse comunità, popoli e tribù. La diversificazione umana è dunque un fatto riconosciuto e ammesso dal Corano. Oltre alla differenziazione etnica, un altro passo coranico è particolarmente significativo, poiché parla della diversità linguistica:

E uno dei Suoi Segni è la creazione dei cieli e della terra e la varietà delle lingue vostre e dei vostri colori. Certo in questo v'è un Segno pei saggi! (Cor. XXX, 22)

Come rileva 'Abd al-Qādir Kāmil, il Corano contempla la pluralità di nazioni e di lingue perché la diversità linguistica è segno dell'operato e dell'esistenza di Dio, sua esplicita manifestazione al pari della creazione del mondo:

Both dogmatically and scientifically, Islam regards differences in language – as it regards differences in language and all the other natural and human phenomena of this great universe – as simply manifestation of the Divine Power [...] (Abd al-Qādir Kāmil, 1970: 14)

E ancora:

The Koran's account of the diversity of tongues and colours among men is similar to its account of the variety of features to be found in nature: they are all manifestations of God's omnipotence. (1970: 28)

Dunque, il Corano ammette la pluralità linguistica considerandola frutto dell'onnipotenza divina. Ma in che modo l'Islām, inteso come sistema sociale oltre che religioso, ha percepito e codificato la questione del concetto di 'minoranza'?

Vanno in questa direzione le riflessioni dello studioso egiziano Muḥammad 'Ammarah autore di un contributo intitolato proprio *L'Islām e le minoranze (Islām wa al-Aqalliyyāt)*. Egli affronta la questione sottolineando la disparità tra le elaborazioni concettuali occidentali e quelle islamiche in materia di minoranze. In particolare, afferma che la parola "minoranza" è un'espressione tutta occidentale:

مصطلح "الأقليات" ، في استخداماتنا الثقافية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة ، مصطلح وافد من المفاهيم الغربية التي وفدت الى واقعنا الثقافي والاجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الاسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث.. لذلك ، فهو مصطلح محمل بالمعاني والظلال " العنصرية – الاثنية – والعرقية " التي ارتبط بها في الثقافة الغربية ، (...)

L'espressione 'minoranza', negli usi culturali e sociali moderni, è un'espressione derivata da concetti occidentali e giunta nella nostra realtà culturale e sociale in seguito al contatto tra la nostra cultura islamica e la cultura occidentale in epoca moderna; essa è quindi un'espressione

caricata con significato e sfumature ‘razziali’ ed ‘etniche’ che la ricollegano alla cultura occidentale¹⁵. (‘Ammarah, 2003: 7)

Da tali osservazioni risulta che nella storia sociale del mondo islamico non è stata codificata alcuna espressione in riferimento al fenomeno minoritario e che, in ogni caso, le eventuali ‘sfumature etniche’ del termine sarebbero da ricondurre a interpretazioni esclusivamente occidentali. Anche Nasser al-Dīn al-Asad, professore emerito di lingua e letteratura araba presso l’Università di Giordania, offre il proprio contributo affermando che:

ونحن نستعمل لفظ "الأقليات" على غير رضى منا ، فهو مصطلح غريب عن الاسلام وروحه ، ولم يستعمله أحد من المسلمين . وانما كان التعبير الدال على اليهود والنصارى هو " أهل الكتاب " كما في القرآن، و"أهل الذمة" كما في الحديث النبوي، (...) ونحن مضطرون الى قبول مصطلح "الأقليات" الغربي ، ولكن لا بد من التنبيه الى أنه ومصطلح "أهل الذمة" غير متطابقين ، لأن الاسلام – في روحه وجوهره – لا يقر هذا النظام الغربي من وجود "أكثرية" و"أقلية" (...) فالأقليات "العرقية" (الاثنية) بالمعنى الغربية، ليس لها في الاسلام مصطلح خاص بها ، وليس لها أحكام اجتماعية تفصلها عن غيرها ، ما دام أفرادها قد اسلموا .

Noi usiamo il termine ‘minoranze’ con una certa insoddisfazione in quanto tale espressione è estranea all’Islām e al suo spirito, oltre al fatto che nessun musulmano lo usa. Infatti, l’espressione riferita agli ebrei e ai cristiani era ‘Gente del Libro’ nel Corano o ‘Gente della Ḍimmah’ negli Ḥadīṭ del Profeta. [...] Siamo obbligati ad accettare il termine occidentale ‘minoranze’, ma è necessario fare attenzione in quanto questo e il termine ‘Ahl al-Ḍimmah’ non corrispondono perché l’Islām non riconosce il sistema secondo il quale esiste una “maggioranza” e una “minoranza” [...] Le minoranze “etniche”, secondo il significato occidentale, non hanno avuto delle disposizioni sociali che le separassero dalle altre, fin quando i suoi membri erano convertiti all’Islām. (al-Asad, 1993: 63-4)

Da ciò che dice al-Assad emergono alcuni aspetti fondamentali utili alla riflessione sul tema proposto. Innanzitutto, emerge la considerazione che, in ambito musulmano, è alquanto inusuale utilizzare il termine ‘minoranze’, perché estraneo alla tradizione islamica. In secondo luogo, qualora esso venisse utilizzato, sarebbe opportuno fare attenzione al fatto che non esiste una totale corrispondenza semantica tra l’espressione ‘minoranza’ e la dicitura “Ahl al-Ḍimmah”, usata per designare gli

¹⁵ Si precisa che tutte le traduzioni dall’arabo presenti nel testo sono dell’autrice della tesi.

ebrei e i cristiani, vale a dire le minoranze religiose. Si noti, tuttavia, che la connotazione etnica dei gruppi minoritari non è minimamente considerata.

Da queste riflessioni è utile approfondire la questione: come si è articolata la caratterizzazione delle minoranze nel mondo arabo? Quale declinazione vi è stata nella riflessione del fenomeno minoritario in questa parte del mondo? Quale attenzione è stata dedicata alle minoranze linguistiche?

Per sviluppare questo argomento è utile approfondire la questione in prospettiva storica, tramite la riflessione sui *Dhimmi* e sui *Millet* ottomani allo scopo di illustrare in che modo si è articolata, nel corso del tempo, la questione delle minoranze e la percezione del fenomeno.

In secondo luogo, si darà conto di due fondamenti teorico-ideologici (visione panislamica e visione panaraba) dai quali derivano due principi di appartenenza alla comunità: uno di carattere religioso e uno di carattere linguistico. Come si vedrà, sia la prospettiva storica sia la dimensione ideologica hanno avuto, e hanno, un'enorme influenza sulla percezione del fenomeno minoritario e, in particolare, sull'attenzione dedicata alle minoranze linguistiche.

1.3.2 La connotazione religiosa del concetto di minoranza: i Dhimmi e i Millet ottomani

È principalmente un aspetto a contraddistinguere le considerazioni sul fenomeno minoritario nel mondo arabo-islamico: l'espressione 'minoranze' ha avuto, fin dalla nascita dell'Islām, un'accezione prevalentemente religiosa.

Il concetto di *umma* o comunità musulmana, che verrà approfondito in seguito, è strettamente connesso con quello di minoranza, nella misura in cui la sua concezione ha determinato, nel tempo, la percezione della questione del fenomeno minoritario come esclusione automatica di tutti coloro che non sono musulmani.

I Dhimmi

In effetti, la *umma* si configura come entità sovra-statale che include e legittima al suo interno esclusivamente i musulmani. Tuttavia, fin dalla nascita dell'Islām le contingenze storiche hanno reso necessaria l'elaborazione di un sistema di

riconoscimento e di regolamentazione giuridica che riguardasse i credenti non musulmani. Tale sistema si identifica con lo statuto della *Dhimma*, espressione indicante un patto stipulato tra musulmani e non musulmani (seguaci di altre religioni rivelate), in cui questi ultimi ricevevano protezione e ospitalità in cambio della sottomissione e del riconoscimento della supremazia dell'Islām (Donini, 1998: 65). *Dhimmi* o *Ahl al-Kitāb* “Gente del Libro” sono così chiamati i cristiani e gli ebrei¹⁶, seguaci di religioni rivelate e depositari di libri sacri come i musulmani.

I principi di regolamentazione giuridica riguardante lo status della “Gente del Libro” trovano il loro fondamento nelle circostanze storiche e politiche durante le quali ebbero luogo le prime invasioni islamiche e che ispirarono il comportamento tenuto da Muḥammad nei confronti dei non musulmani.

Tali principi si ritrovano soprattutto nel Corano, in cui si alternano due gruppi di versetti: alcuni accomodanti e altri invece ostili nei confronti dei *Dhimmi*, considerati in ogni caso, a differenza degli idolatri, seguaci di un credo il cui messaggio religioso si ritrova in parte nel Corano¹⁷.

Il primo gruppo include la Sura II, 62 che recita:

Ma quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono cioè in Dio e operano il Bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza. (Cor. II, 62)

e la Sura V, 69:

Ma coloro che credono, e i giudei e i sabei e i cristiani (quelli che credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e che operano il bene) nulla essi han da temere, e non saranno attristati. (Cor. V, 69)

¹⁶ In realtà in questa denominazione sono state incluse, per motivi politici, altre comunità religiose, come ad esempio i Sabei e gli Zoroastriani (Donini, 1984: 103-4)

¹⁷ Come riporta Friedmann: “It is a matter of common knowledge that Islam incorporated abundant material from the Judaeo-Christian tradition. [...] It is well known that Moses and Jesus figure prominently in the Muslim tradition which maintains that they were prophets, were favoured with divine revelation and each one of them was entrusted with transmitting a revealed book of God in his community. Muslim tradition has no doubt that their two books, the Tawrāt and Injīl, were initially divinely revealed books, to be implemented by the Jews and the Christians. Furthermore, some Qur’ānic verses can be easily understood as implying that the religion revealed to the Prophet Muḥammad was the same as that which had been revealed to former prophets, such as Nūḥ, Mūsā, ‘Īsā and especially Ibrāhīm.” (Friedmann, 2003:19-20) In effetti, tale legame è reso esplicito in Corano XLII, 13: “Ha prescritto a voi quel culto che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo e a Mosè e a Gesù dicendo: ‘Osservate la Religione e non dividetevi in sette’. [...]”

Le disposizioni tolleranti contenute in questi versetti, per ciò che concerne il trattamento degli altri monoteisti, non trovano tuttavia un'eguale corrispondenza in indicazioni coraniche successive¹⁸, dalle quali emerge un'attitudine tutt'altro che conciliante:

Combattetene coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati. (Cor. IX, 29)

Le ragioni di tali affermazioni contraddittorie vanno ricercate nelle diverse fasi che caratterizzarono, come accennato prima, il comportamento di Muḥammad nei confronti degli altri monoteisti: in origine egli cercò di includere, ad esempio, le usanze religiose ebraiche all'interno del quadro normativo-rituale islamico (testimonianza di ciò è, ad esempio, l'originario orientamento della *qibla*¹⁹ verso Gerusalemme)²⁰; successivamente i rapporti tra la comunità islamica e i non musulmani furono caratterizzati da ostilità, dettata dalla necessità dei primi musulmani di imporre il loro dominio sui territori circostanti e sottomettere tutti coloro chi vi si opponevano; e infine la stipulazione del contratto di *Dhimma*, un trattato secondo il quale i musulmani si impegnavano a proteggere i non musulmani (anche in occasione di invasioni terze) e questi ultimi a sottomettersi all'egemonia islamica (Donini, 1998: 65). Si sottolinea che la protezione dei musulmani era elargita in cambio del pagamento di un tributo, come emerge dal versetto 29 (Sura IX) riportato in alto. La condizione giuridica dei *Dhimmi* è specificata dunque più volte nel Corano.

Altri due documenti risultano utili per comprendere le condizioni di vita e di accoglienza dei non musulmani in seno alla prima comunità islamica: la *Costituzione di Medina* e il *Patto di Omar*.

¹⁸ Un principio di carattere cronologico distingue nel Corano le sure meccane da quelle medinesi. Le prime, infatti, si riferiscono alle disposizioni divine dettate a Muḥammad quando risiedeva ancora a Mecca e comprendono un periodo che va dal 612 al 622, anno dell'emigrazione a Medina e che segna l'inizio delle rivelazioni medinesi.

¹⁹ Con il termine *qibla* si suole indicare la direzione verso la quale i musulmani si orientano durante le loro cinque preghiere quotidiane.

²⁰ Tre le norme introdotte all'inizio dell'era islamica che riprendevano alcune delle disposizioni ebraiche in materia di religione si ricorda, oltre alla preghiera in direzione di Gerusalemme, anche il digiuno del Kippur (Lewis, 2007: 39).

La *Costituzione di Medina* rappresenta il primo trattato a carattere costituzionale scritto nell'era islamica, mirante a definire i rapporti di convivenza tra Muḥammad e i suoi seguaci da un lato e gli abitanti di Medina ancora non convertiti alla nuova religione dall'altro²¹. L'aspetto più interessante di questo documento risiede nel riconoscimento, da parte di Muḥammad, dell'esistenza di una comunità ebraica, distinta nei diritti e nei doveri da quella islamica. In particolare, l'articolo 25 ribadisce che gli ebrei formano una comunità all'interno di quella musulmana e che ogni gruppo è libero di professare il proprio credo religioso:

وَأَنَّ الْيَهُودَ بَنِي عَوْفِ أُمَّةٍ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ
دِينُهُمْ ، (...) ²²

Gli ebrei Banu 'Awf formano una comunità con i credenti musulmani; agli ebrei la loro religione, ai musulmani la loro religione [...] (Cit. da al-Ḥamīdī, 1994: 98)

Viene inoltre sancito che la protezione di Allah è unica e uguale per tutti i gruppi (art. 15) (al-Ḥamīdī, 1994: 87) e che tra le due comunità intercorrono rapporti amichevoli e di mutua protezione (art. 37) (1994: 103).

Altro testo fondante che riguarda il trattamento da riservare ai credenti non musulmani è il *Patto di Omar*, un trattato probabilmente redatto sotto la dinastia Abbaside (850-1258), ma che venne in seguito antedatato e attribuito ad Omar, il secondo Califfo Ben Guidato²³, allo scopo di conferirgli una maggiore autorità (Chabry & Chabry, 1984: 26). Il documento si configura come un vero e proprio patto stipulato tra i musulmani (rappresentati da Omar) e i *Dhimmi*, i quali accettarono di rispettare alcune disposizioni in cambio di protezione e libertà di culto. Tra le condizioni da rispettare compaiono alcuni divieti, quali ad esempio: edificare luoghi di culto in aggiunta a quelli già esistenti e riparare le chiese che

²¹ In merito si ricorda che il Profeta Muhammad fu costretto, nel 622, a lasciare Mecca per emigrare a Medina. La data dell'Egira, da *hiğrah*, in arabo "migrazione", segna l'inizio dell'era islamica e del calendario musulmano.

²² Da questo passaggio emerge una questione importante: gli ebrei sono inclusi nella più ampia entità religiosa, ma anche politica, della nuova comunità che Muḥammad era intenzionato a installare a Medina. Ciò spiegherebbe l'originaria volontà del Profeta di stipulare un accordo religioso e politico con le tribù ebraiche presenti a Medina, senza chiedere alle stesse di rinunciare al loro credo (Rubin, 1985: 14-5).

²³ I Califfi Ben Guidati o Rašīdūn furono quattro: Abū Bakr, 'Omar, 'Uṭmān e 'Alī. Dopo la morte del Profeta Muḥammad, si alternarono al potere e guidarono la comunità islamica per circa un trentennio (dal 632 al 661 d.C.). Essi furono scelti in base alla loro parentela diretta con Muḥammad.

stavano cadendo in rovina; professare il culto in pubblico; montare a cavallo; utilizzare indumenti uguali a quelli dei musulmani; erigere croci in vie frequentate dai musulmani; compiere processioni durante i giorni di festività religiosa (Ferré, 1996: 116-7). Si noti che le prescrizioni da rispettare non contemplavano disposizioni riguardanti la possibile diversità linguistica.

Sembra che le severe disposizioni contenute nel *Patto di Omar* entrarono effettivamente in vigore in epoca abbaside e caddero in disuso alla fine dell'epoca ottomana (Chabry & Chabry, 1984: 27). Confrontando i toni concilianti della *Costituzione di Medina* con le rigide imposizioni del *Patto di Omar*, appare evidente come ai *Dhimmi* fosse riservato un trattamento da cittadini di seconda categoria. Tuttavia, nonostante ciò, essi godevano di uno status giuridico preciso e ben delineato. Lo status sociale di inferiorità attribuito ai non musulmani riflette in maniera inversa la condizione di superiorità religiosa concepita per l'Islām²⁴:

[...] C'est une attitude de tolérance du pluralisme religieux sur une base inégalitaire que l'Islam, après la période initiale de recherche d'un modus vivendi et de luttes armées, tendra généralement à adopter à l'égard des monothéistes. (Chabry & Chabry, 1984: 15-6)

In effetti, la religione islamica è considerata dai musulmani come perfetta in quanto rivelazione definitiva dopo l'Ebraismo e il Cristianesimo. Per questa ragione Cristiani ed Ebrei si trovano in posizione di inferiorità rispetto ai seguaci dell'Islām.

Al di là degli avvenimenti storici che determinarono le disposizioni contrastanti contenute sia nei versetti del Corano, sia nella *Costituzione di Medina* che nel *Patto di Omar*, e dell'interpretazione secondo la quale alla condizione dei *Dhimmi* in epoca ottomana difficilmente corrisponderebbe il rispetto dei diritti umani (Castellino & Cavanaugh, 2014: 63), è interessante sottolineare che nel Corano (II, 256) si ritrova un versetto che rivela un'attitudine generalmente tollerante nei confronti dei seguaci delle altre religioni monoteiste e che recita: “Non c'è alcuna costrizione in materia di religione.” Tale versetto, divenuto passo celebre e chiave di discussione sulla tolleranza religiosa dell'Islām (Friedmann, 2003: 94), è tradizionalmente interpretato come:

²⁴ Nel Corano si ritrovano numerosi versetti che proclamano la supremazia dell'Islām rispetto alle altre religioni.

a chi professava una religione monoteistica e venera quei testi sacri che l'Islām considera come i primi stadi della rivelazione divina può essere consentito praticare la propria religione sotto le condizioni imposte dalla legge e dallo stato islamico.” (Lewis: 1999: 59).

In ogni caso, emerge indiscutibilmente il fatto che l'Islām, fin dalle sue origini, ha riservato un'attenzione particolare alle minoranze di tipo religioso, sia per motivi di convivenza pacifica, che per ragioni di convenienza politica. Testimonianza di tutto ciò è data sia dalla presenza di versetti coranici e detti del Profeta dedicati a tale questione, che dalla redazione di trattati aventi come scopo quello di disciplinare i rapporti tra musulmani e non-musulmani.

La concezione di *umma*, come comunità dei credenti, stabilisce dunque l'uguaglianza tra gli individui su base esclusivamente religiosa e la diversità linguistica non assume alcun rilievo: chi parla una lingua diversa dall'arabo è incluso nella *umma*, purché il credo professato sia quello islamico.

In maniera antitetica, tutti coloro che non ne fanno parte formano dei gruppi di natura minoritaria, inclusi però in un quadro interpretativo di carattere religioso. La diversità esterna è percepita ed elaborata in termini esclusivamente confessionali: i gruppi non facenti parte della *umma* si distinguono dai musulmani solamente perché professano una religione rivelata diversa dall'Islām.

Nel corso del tempo, tuttavia, la connotazione religiosa della *umma* ha subito alcuni cambiamenti, determinando una diversa percezione del fenomeno minoritario e aprendo lo spazio a caratterizzazioni soprattutto di carattere etnico-linguistico. Ma prima di approfondire le connotazioni religiosa e linguistica della *umma*, procediamo nell'analisi del fenomeno in prospettiva storica.

I millet ottomani

Un esempio di regolamentazione dei non musulmani altamente strutturata a livello sociale, ispirata allo statuto della *Dhimma*, è il sistema dei *millet* vigente in seno all'Impero Ottomano (1342-1924). Il *millet*, termine turco derivante dalla parola araba *milla* che significa “comunità religiosa”, costituiva l'entità sub-statale alla base dell'organizzazione politico-sociale ottomana. I numerosi *millet* erano comunità principalmente confessionali, la cui peculiarità era appunto la diversità religiosa, dotate anche di un grado di autonomia governativa interna. C'erano, infatti, il *millet*

musulmano e il *millet* cristiano, quello ebraico, quello armeno e quello greco (della Chiesa greco-ortodossa).

Il sistema dei *millet* ottomani offre un interessante spunto di riflessione per quanto riguarda la questione del fenomeno minoritario. Tra le varie componenti etniche dell'Impero Ottomano, Reinhard Schulze (2004: 35) individua gli albanesi, gli arabi, gli armeni, i bosniaci/serbi, i bulgari/pomachi, i circassi, i curdi, gli ebrei, i greci, i lazi, i macedoni, i rom, i turchi e i turkmeni. In effetti, pur essendo la natura del *millet* di tipo confessionale, alcune comunità contenevano al proprio interno la diversità linguistica.

Col tempo tale aspetto si impone nella connotazione dei *millet*, che andarono via via caratterizzandosi sempre più per la loro natura etnico-linguistica. Come afferma lo storico dei paesi arabi Pier Giovanni Donini, infatti:

Da una classificazione fondamentalmente di tipo religioso si finì con l'arrivare, sotto l'influenza del nazionalismo di matrice europea, alla concezione di *millet* etnici; nel 1826 ad esempio fa la sua comparsa nei testi ufficiali il *millet* serbo. (Donini, 1998: 70)

Dello stesso tenore sono le considerazioni di Scarcia Amoretti (2001: 188) la quale, menzionando la nascita Principato di Serbia in seguito ad alcune insurrezioni nella prima metà del XIX secolo incentrate sulla questione agraria, sottolinea come la connotazione linguistica sia stata assunta dall'originaria parola araba *milla* già in epoche precedenti:

Altrove, in Turchia o in Iran, la parola è *milla* che nella letteratura islamica classica ha assunto il significato di gruppo distinto da altri per fattori linguistici o culturali, e soprattutto religiosamente connotato. Quest'ultima accezione tende a prevalere sulle altre, [...] facendo dimenticare l'uso del termine ancora corrente nella prima epoca abbaside a indicare uno specifico gruppo etnico-linguistico. (2001: 26-7)

La trasformazione delle comunità da gruppi religiosi in gruppi etnici è sottolineata anche da Fatma Müge Göçek, sociologa del Medio Oriente:

In the Ottoman context, religion demarcated ethnic groups and defined these as religious communities. [...] Yet the religion in the Ottoman Empire also intersected with cultural, historical and linguistic elements to redefine these communities as minorities (vis-à-vis the Ottoman State) and as the ethnic groups (with respect

to their historical experience and common culture). (Göçek, 1993: 513)

In epoca ottomana l'aspetto linguistico inizia ad intrecciarsi a quello religioso nella definizione di gruppo minoritario. Sulla base di queste premesse, anche il differente status del quale godevano le minoranze non-musulmane, insieme alle restrizioni alle quali erano soggette, contribuì a intensificare l'auto-percezione delle stesse come gruppi minoritari distinti dalla maggioranza e dalle altre comunità dal punto di vista etnico e culturale:

[...] the members of each communities acquired a cognitive sense of the difference in relation to the other communities and to the Muslims (thus perceiving themselves, and being perceived, as a minority group). This cognitive selfrecognition intersected with certain cultural, historical and linguistic elements as the Ottoman State formulated rules and restriction pertaining to these religious communities, thus providing religious communities with the properties of an ethnic group. (1993: 514)

La percezione della diversità era dunque basata anche sulla lingua e non più esclusivamente sulla religione. Tali considerazioni, in effetti, potrebbero essere avvalorate dal fatto che l'originaria parola araba *milla*, da cui deriva il turco *millet*, contiene in sé una connotazione non solo religiosa. Come riportato dal *Vocabolario arabo-italiano* di Renato Traini, infatti, oltre a "confessione religiosa, comunità religiosa", essa significa anche: "comunità nazionale, nazione".

Pur considerando diversi significati assunti dal termine *millet* nel corso del tempo, è interessante sottolineare che alla base della connotazione etnico-linguistica dei *millet* vi era la natura stessa dell'Impero Ottomano, che era non solo pluriconfessionale, ma anche multietnico e plurilingue. Sebbene alcuni autori abbiano considerato l'organizzazione dei *millet* un "sistema pluralistico illiberale", dal momento che di fatto i *Dhimmi* erano cittadini di seconda categoria (Castellino & Cavanaugh, 2013: 257), non è irrilevante sottolineare che in epoca ottomana ai non-musulmani era riconosciuto il diritto di professare il proprio credo²⁵ e, questione non secondaria, il diritto di parlare la propria lingua:

²⁵ Donini (1991: 393) si sofferma sulla questione delle numerose emigrazioni di singoli dissidenti dall'Europa cristiana in territorio ottomano in vista di migliori condizioni di vita. Per approfondire la storia di migliaia di cristiani che si convertirono alla religione islamica tra il Cinquecento e il Settecento, v. Scaraffia 2002.

The Ottoman policies were not intended to assimilate minorities into the Muslim majority, but to ensure that they maintained their distinguish features. In accordance to this overall perspective, **minorities had the right to communicate in their own language**, to regulate their civic matters according to their own (mostly religious) law, to enjoy freedom of religion and conscience, the right to set up foundations, and to arrange for their own education. (**grassetto mio**) (Aral, 2004: 475)

In ogni caso, la presenza simultanea di numerose realtà linguistiche costituisce un fenomeno indiscutibile e ciò conferisce un carattere pluriculturale all'intera area. Parlando dei tre grandi imperi sovrannazionali, Ottomano, Safavide e Moghul, Scarcia Amoretti mette in luce la situazione linguistica:

La compresenza di molte lingue, ognuna con un suo statuto – l'arabo lingua sacra, il persiano lingua letteraria, il turco lingua dell'etnia dominante, cui si aggiungono le lingue parlate dai sudditi, dal curdo al bengali al tamil ecc. – è determinante a definire sovrannazionali gli Imperi di cui è qui questione. [...]. (Scarcia Amoretti, 2001: 133)

E la diversità linguistica, come quella religiosa, non viene eliminata o soppressa:

Alla mancata imposizione di una lingua unica corrisponde una sostanziale tolleranza, o indifferenza, nei confronti della diversità di costume e di tradizione. Gruppi, comunità, etnie, pur se sottomesse ad un potere centrale, che ha carattere autoritario anche quando istituzionalmente o militarmente fragile, non perdono la loro identità. [...]. (2001: 134)

La tendenza a preservare le peculiarità linguistiche rafforza l'auto-percezione della diversità basata sulla lingua o sull'etnia.

Se l'aspetto linguistico, in epoca ottomana, è indubbiamente emerso come un fattore distintivo tra gruppi, rimane tuttavia valida l'osservazione secondo cui è la dimensione religiosa a prevalere nella percezione del fenomeno minoritario, dal momento che il sistema dei *millet* era basato sulla distinzione esclusivamente confessionale delle minoranze. Come giustamente rileva Zaid Eyadat:

The Ottoman sultans utilized the millet system to regulate the relationship between the government and minority groups that formed the bulk of their population. **The millet system recognized**

religious differences as the only important factor in shaping both individual and group identity. This system was based mainly on the separation of different religious and denominational community with specific communal rights and privileges. (grassetto mio) (Eyadat, 2014: 88)

Ciò porta a concludere che, sebbene il sistema dei *millet* ottomani abbia determinato la nascita di una percezione etnico-linguistica dei gruppi, dovuta al carattere pluriconfessionale e plurilingue dell'impero, esso fu caratterizzato da una considerazione del fenomeno minoritario soprattutto rivolta all'aspetto religioso.

Oltre all'evoluzione storica, individuata nello statuto della *Dhimma* e nel sistema dei *millet* ottomani, anche la dimensione ideologica ha un'enorme influenza sulla caratterizzazione e sulla percezione del fenomeno minoritario e, di conseguenza, sull'attenzione dedicata alle minoranze linguistiche e sul loro status.

1.3.3 La connotazione religiosa e linguistica della umma e i principi di uguaglianza e di appartenenza basati sulla religione e sulla lingua

Sono due i fondamenti teorico-ideologici (visione panislamica e visione panaraba) basati sulle concezioni della *umma* (islamica e araba) dai quali derivano altrettanti principi di appartenenza alla comunità: uno di carattere religioso e uno di carattere linguistico. Vediamo come questi principi di appartenenza determinino, secondo il punto di vista teorico, l'inclusione o l'esclusione delle minoranze linguistiche dalla comunità.

La umma islamica

Le interpretazioni del fenomeno minoritario in occidente si sono basate sui concetti di "stato" e "nazione". La società islamica, invece, ha da sempre fatto i conti con la nozione di *umma*. Il significato di tale termine corrisponde a quello di "comunità" che non ha un corrispondente immediato nel nostro lessico politico-giuridico. Come osserva la Scarcia Amoretti:

[...] si recupera – sia pure in termini di pura utopia – l'istanza *umma*, comunità, come la più idonea a inglobare le diverse realtà

destinate a collegarsi organicamente tra loro in una sorta di progetto politico unico e unitario.” (Scarcia Amoretti, 2001: 25)

Secondo Scarcia amoretti, la *umma* è dunque espressione di un’unità di carattere politico. Tuttavia, essa possiede una caratterizzazione soprattutto religiosa. In effetti, nel Corano l’espressione *umma*²⁶ è per lo più riferita a un gruppo di persone unite da un comune credo religioso, in questo caso l’Islām²⁷. Al termine “comunità” bisogna, dunque, associare la specificazione “dei credenti” (*umma al-mu’minīn*). In quanto “comunità dei credenti”, la *umma* assume dunque una qualificazione prettamente religiosa. Riprendendo l’espressione di Joseph Yacoub (1998: 666), essa è una “communauté religieuse transnationale”, della quale fanno parte, indipendentemente dall’appartenenza nazionale, tutti i musulmani.

Muḥammad ‘Ammarah mette in relazione il concetto di *umma* con la varietà di culture, lingue ed etnie degli esseri umani comprese all’interno di una più ampia entità, rappresentata appunto dalla comunità islamica. ‘Ammarah afferma:

فالانسانية كلها قد خلقها الله ، (...) ، من نفس واحدة ، ثم شاء لها التنوع والاختلاف .. الى ذكران واثاث .. وشعوب وقبائل .. وألسنة و لغات وقوميات .. وألوان وأجناس .. وملل ونحل و شرائع وأديان .. ومناهج وثقافات وحضارات .. وأعراف وتقاليد وعادات .. في اطار "جامع الانسانية الواحدة " (...) كل هاذ التنوع – الذي هو سنة من سنن الله التي لا تبدل لها ولا تحويل – يعيش ويزدهر في ظلال جوامع الأمة الواحدة، والحضارة الواحدة ، (...)

L’intera umanità è una creazione di Dio, [...] nata da un unico soffio vitale; in seguito Egli ha voluto per essa... la diversità e la differenza...uomini e donne... popoli e tribù... lingue, linguaggi e nazionalità... colori e razze... fedi, dottrine, leggi e religioni... culture e civiltà... convenzioni, tradizioni e usanze... nel quadro di

²⁶ Bernard Lewis (2005: 38) tratteggia una panoramica delle varie accezioni assunte dall’espressione *umma*: “Il termine *umma* è preislamico, si trova nell’arabo primitivo come in altre lingue semitiche, può applicarsi a gruppi in vario modo definiti. Ricorre più volte nel Corano, con varianti interessanti. Può avere un valore etnico, dato che il Corano parla dell’*umma* degli arabi; può avere un valore morale, visto che il Corano si riferisce all’*umma* dei buoni in opposizione all’*umma* dei malvagi; può avere un valore ideologico, quando il Corano si riferisce all’*umma* di coloro, tra i Cristiani, che operano il bene e bene si comportano. Nell’antica Arabia del Sud, un termine in evidente connessione, *lumiya*, significava ‘confederazione tribale’, ed è probabilmente in un senso in qualche modo analogo che si diceva *umma*, durante la vita del Profeta, la prima comunità islamica costituitasi a Medina.”

²⁷ La parola *umma*, con accezione religiosa, compare in: II, 213; V, 48; X, 19; XI, 118; XVI, 93; XXI, 92; XXIII, 52; XLII, 8; XLIII, 33.

un'unica umanità [...] tutta questa diversità, che è una delle leggi di Dio che egli non cambia e non trasforma, vive e prospera all'ombra di un'unica *umma* e di un'unica cultura, [...]. (‘Ammarah, 2003; 9)

Va nella stessa direzione l'affermazione di Al-Asad, il quale sottolinea che:

فهم جميعا جسم واحد في "أمة" واحدة ، وكل منهم مواطن في هذا
الأمة (...)

Gli individui formano tutti un solo corpo in un'unica *umma*, e ognuno di essi è cittadino di questa *umma*. (Al-Asad, 1993: 67)

Se il termine *umma* indica un'entità sovrastatale connotata prevalentemente dal punto di vista religioso, l'appartenenza all'Islām appare quindi come il principio in base al quale si determina l'uguaglianza tra tutti i credenti musulmani, indipendentemente dalle differenze etniche e linguistiche.

Anche il Corano si pronuncia sul legame di fraternità e di uguaglianza basato sulla comune appartenenza religiosa e che trascende i legami di sangue. Uno dei principi islamici che rivoluzionò e soppiantò la tradizionale concezione di appartenenza a uno stesso clan o tribù fu proprio l'affermazione dell'uguaglianza degli individui fondato sul comune credo religioso. Il principio di fratellanza religiosa tra i credenti è ribadito più volte nel Corano:

Perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace fra i vostri fratelli, e temete Iddio, che per avventura Iddio abbia pietà di voi. (Cor. ILIX, 10)

O Voi che credete! Non prendete per patroni e alleati i vostri padri e i vostri fratelli, se preferiscono l'empietà alla fede! Chi di voi li prenderà per patroni e alleati, sarà degli Iniqui. (Cor. IX, 23)

Secondo le disposizioni coraniche, le differenze tra musulmani, all'interno della *umma*, sono dettate esclusivamente dalla diversa intensità con la quale si tiene conto dei precetti religiosi: “[...] ma il più nobile [...] è colui che più teme Iddio.” (Cor. ILIX, 13)

La *umma* islamica è una comunità caratterizzata dalla fratellanza e dall'uguaglianza fra gli individui che si estende a tutti i fedeli, anche a coloro che arabi non sono:

Sur la base de cette conception, tout converti à l'Islam devient membre de la communauté islamique; il a les mêmes droits et les mêmes devoirs que les autres membres, sans discriminations sur la base tribale, raciale ou régionale. (Abu Sahlieh, 1994: 353)

Se la “comunità dei credenti” è caratterizzata dal punto di vista esclusivamente religioso, i gruppi connotati linguisticamente sono ‘inglobati’ all’interno della *umma*, secondo il principio di uguaglianza di tutti i musulmani. Tale principio di uguaglianza, stabilito sulla base della fede, è avvalorato da un detto (*Ḥadīṭ*²⁸) attribuito a Muḥammad in cui si legge: “Non c’è differenza tra il non-Arabo e l’Arabo se non per la religione. I più nobili fra di voi sono i più pii.”

Le differenze etniche e linguistiche sembrano dunque non implicare discriminazioni: basta essere musulmani per considerarsi parte integrante della *umma*. La visione ideologica panislamica sembrerebbe legittimare, dunque, le differenze linguistiche ed etniche in nome della comune appartenenza religiosa: l’alloglossia non rappresenterebbe un ostacolo al riconoscimento identitario all’interno della *umma*. Ciò avrebbe dunque delle conseguenze individuabili nel fatto che se tutti i musulmani sono uguali, i curdi e i berberi islamizzati non rappresenterebbero nemmeno delle ‘minoranze’ in seno alla più ampia entità comunitaria islamica.

Il riconoscimento e la valorizzazione della specificità linguistica vengono quindi annullati dal principale quadro di riferimento costituito dall’Islām, il solo che determina la totale appartenenza alla *umma*. Di qui l’esclusione dalla comunità dei credenti, come visto prima, dei soli non musulmani o *Dhimmi*, la cui posizione giuridica è stata del resto codificata e regolata fin dalle origini dell’Islām.

Secondo quanto scritto finora, nella *umma* il principio di uguaglianza tra individui ha una connotazione religiosa, subordinando la diversità etnica e linguistica all’appartenenza all’Islām.

²⁸ L’insieme degli *Ḥadīṭ*, o Detti del Profeta, costituisce la Sunna, ossia il corpus di detti e fatti tradizionalmente attribuiti al Profeta Muḥammad.

Dalla stessa nozione di *umma* deriva tuttavia un'ulteriore riflessione riguardante una diversa elaborazione concettuale del principio di uguaglianza tra individui che entra in conflitto con il principio religioso. È utile, infatti, riflettere su un'altra concezione della *umma*, non più esclusivamente religiosa, che indebolirebbe il principio di uguaglianza basato sull'Islām.

Per approfondire tale questione, bisogna premettere che prima dell'avvento dell'Islām (VII secolo d.C.) aveva un'enorme importanza il principio etnico, vale a dire quello di uguaglianza basato sull'appartenenza a uno stesso lignaggio, sul legame di sangue²⁹. Prima dell'avvento di Muḥammad, l'ideologia beduina considerava l'etnia araba superiore per valore e nobiltà rispetto alle altre:

[...] the Arabs have always been exceptionally conscious of their language and proud of it, and in pre-Islamic Arabia they possessed a kind of "racial" feeling, a sense that, beyond the conflicts of tribes and families, there was a unity which joined together all who spoke Arabic and could claim descent from the tribes of Arabia. (Hourani, 1983: 260)

Fin dall'epoca preislamica l'esaltazione dell'etnia araba si accompagna, dunque, a un forte legame nei confronti della lingua araba, tanto che essa diviene simbolo della cultura arabo-islamica nel corso dei secoli. Questo forte vincolo tra popolo e lingua nell'elaborazione concettuale dell'identità e della comune appartenenza alla comunità si ritrova alla base dell'ideologia nazionalista araba (o panarabismo) che fece della lingua "il maggior perno dell'identità nazionale araba" (Suleiman, 2003: 66).

Il panarabismo fu originariamente un movimento di natura culturale che, agli inizi del XX secolo, assunse un carattere apertamente politico, soprattutto in risposta alla crescente 'turchizzazione' politica di alcune componenti in seno all'Impero

²⁹ Come detto prima, uno dei più importanti cambiamenti introdotti dall'Islām fu quello relativo ai legami sociali tra gli individui. Con l'avvento della religione islamica, il legame di religione soppiantò quello di sangue. In merito Ira M. Lapidus (2003: 37-8) afferma: "L'Islam, in quanto nuova fede e comunità, comportò una radicale trasformazione della società araba esistente. Il problema centrale dell'Arabia era quello di creare ordine e armonia in una società beduina dilaniata da lotte fratricide e scissa fra valori contrastanti. Maometto creò un nuovo genere di comunità, la *umma*, la fratellanza che integrava individui, clan e anche gruppi etnici in una compagine più ampia, dove una suprema osservanza religiosa compendava in sé tutti gli altri doveri senza annullarli, [...]".

Ottomano (2003: 70). A titolo di esempio, alcune espressioni del panarabismo politico sono state: la salita al potere del partito Ba'th in Siria, la formazione della Lega Araba, il governo di Ġamāl 'Abd al-Nāssir in Egitto e le politiche linguistiche di arabizzazione avviate in Maghreb all'indomani dell'ottenimento delle indipendenze. Saṭī' al-Ḥuṣrī (1882-1968), uno dei principali teorici del panarabismo, illustra bene, nella sua opera intitolata *al-'Urūbah awwalan* ("L'arabismo prima di tutto"), il ruolo assunto dalla lingua nel sentimento di appartenenza panarabo:

Every individual who belongs to the Arab countries and speaks Arabic is an Arab. He is so, regardless of the name of the country whose citizenship he officially holds. He is so, regardless of his ancestry, lineage or the roots of the family to which he belongs. He is an Arab, [...] he is a son of the Arab nation as long as he belongs to the Arab lands and speaks Arabic. (al-Ḥuṣrī, cit. da Suleiman, 2003: 133)

La politica nazionalista panaraba individua un'entità sovranazionale caratterizzata in primo piano dal fattore linguistico, identificando la collettività sulla base della lingua: l'elemento unificatore interno alla *umma* è l'arabo, e non più l'Islām. Su queste premesse si basa la nuova accezione di 'arabo' che si è imposta nel corso del XX secolo:

[...] quella che considera i popoli di lingua araba come una nazione o un gruppo di nazioni sorelle nel senso moderno, legate da comunanza di territorio, lingua e cultura, e da una comune aspirazione all'unità e all'indipendenza politica. (Lewis, 2007: 12)

La nascita dell'ideologia politica panaraba, basata sul fattore linguistico e culturale quale fondamento dell'appartenenza alla "comunità araba" generò una diversa accezione del concetto generale di *umma* ormai imperniato sulla sua connotazione linguistica. La caratterizzazione religiosa della *umma* è dunque stata accompagnata dalla nascita del nazionalismo arabo che ha decretato una caratterizzazione prettamente linguistica della comunità, nella quale la lingua araba ha assunto un ruolo significativo di catalizzatore delle percezioni identitarie.

In linea con tali considerazioni, Donini (1991a: 398) riferisce di questa seconda accezione assunta in tempi recenti dalla nozione di *umma*, espressione spesso accompagnata dall'aggettivo "araba" (*al-umma al-'arabiyya*). L'accezione linguistica della *umma* è messa in rilievo anche da Scarcia Amoretti, la quale osserva che:

In *umma* si percepisce il senso originario di “madre” (*umm*) e si fa coincidere la nazione con l’insieme di chi usa **una stessa lingua madre**, nella fattispecie l’arabo. (Scarcia Amoretti, 2001: 26).
(grassetto mio)

La rilevanza dell’arabo come lingua madre in realtà contrasta con il principio, esposto da al-Ḥuṣṣrī, secondo il quale l’appartenenza alla *umma* araba è garantita anche agli individui aventi lingue native diverse dall’arabo: chiunque parli arabo, indipendentemente dalla propria lingua materna, può considerarsi parte della “nazione araba”. Tale principio è peraltro affermato da un *ḥadīṭ* attribuito a Muḥammad:

O uomo, esiste un solo Dio, tutti gli uomini hanno un solo antenato: la vera religione è una sola. L’arabo non è né una madre, né un padre per nessuno di voi: è soltanto una lingua; così chiunque parli arabo è arabo. (Cit. da Anghelescu 1993: 7)

In questa prospettiva, basata sulla concezione linguistica della *umma*, si ritrova un nuovo oscuramento e subordinazione della diversità linguistica degli individui, la cui appartenenza alla comunità è decretata dal presupposto di parlare la lingua araba.

1.3.4 La marginalizzazione della questione delle minoranze linguistiche

Se la connotazione religiosa della *umma* sancisce l’uguaglianza di tutti i credenti musulmani, quella linguistica rende uguali tutti gli individui parlanti la lingua araba.

Secondo la visione panislamica l’uguaglianza tra gli individui passa per la comune appartenenza religiosa. Per l’ideologia panaraba è la lingua a fornire la base di appartenenza identitaria a una medesima comunità. Come osserva Ibrāhīm:

In this sense, Arab nationalism has been a secular ideology³⁰.
Accordingly, all native speakers of Arabic, bearers of Arab culture,

³⁰ L’osservazione secondo cui il panarabismo è fondato su un’ideologia prettamente secolare fa riflettere sul fatto che il ruolo pregnante della lingua araba nel costituirsi dell’identità nazionale deriva in gran parte dall’aurea di sacralità che questa lingua ha sempre avuto e dall’esaltazione che ne faceva l’ideologia beduina perché, secondo Dan Diner (2007: 128), “la fede nella sublime lingua araba come emblematico prolungamento di un glorioso passato ha un effetto anche nel presente.” Nel suo contributo, lo storico tedesco Diner insiste sulla necessità che il processo di secolarizzazione debba compiersi soprattutto in ambito linguistico, svincolando la lingua letteraria dall’aurea di sacralità che la rende immobile, non dinamica e, a detta dell’autore, non adatta alle esigenze della modernità.

and who perceive themselves as "Arabs" would be full-fledged members of the "Arab nation," enjoying full rights of citizenship regardless of ethnic origin, religion or sect. The Arab nationalist vision would not recognize other non-Arab national or cultural groups living in the "Arab Homeland" as autonomous communities or independent entities in their own right. (Ibrāhīm, 1995)

Sulla scorta delle osservazioni di Ibrāhīm, è necessario distinguere tra i parlanti arabofoni madrelingua (ricordando la questione della dialettologia nativa) e chi invece ha acquisito la lingua araba soltanto in un secondo momento. Quest'ultima categoria comprende i non arabi completamente arabizzati e quelli parzialmente arabizzati che continuano a parlare la propria lingua nativa e, soprattutto, a rivendicare diritti in base alle loro specificità linguistiche. Per questo secondo gruppo di individui, il principio del panarabismo non basterebbe a farli sentire parte integrante della comunità islamica.

Riassumendo le considerazioni fin qui svolte, emergono due principi secondo i quali è impostato il senso di appartenenza nel mondo arabo-islamico e, di conseguenza, l'uguaglianza tra gli individui. Il principio religioso (visione panislamica), determina l'appartenenza alla *umma*, e l'uguaglianza in seno a essa, sulla base del credo professato, vale a dire quello islamico: tra i musulmani, quale che sia la loro origine etnica e linguistica, non vi è alcuna differenza di status. Il principio linguistico (visione panaraba) stabilisce, invece, un carattere di superiorità per chi è "arabo", laddove tale espressione assume, come si è visto, una connotazione prettamente linguistico-culturale.

Sulla base di queste premesse, alcuni studiosi hanno elaborato riflessioni tese a considerare questi due principi come inclusivi rispetto alla questione delle minoranze. Secondo Donini (1996: 59), la condizione di uguaglianza fra gli individui stabilita sulla base della fede potrebbe favorire l'uguaglianza dei diritti, in quanto la rivendicazione linguistica delle minoranze non si contrappone all'ideologia islamica quale riferimento nella definizione identitaria dell'individuo. Per quanto riguarda l'ideologia panaraba, Chabry e Chabry, considerando la definizione culturale di arabità, la giudicano "a vocazione integrativa" rispetto alle minoranze non-arabe arabizzate in quanto:

sa principale vocation est de supprimer une fois pour toutes le fait minoritaire, en facilitant l'intégration de toutes les minorités à la

nation arabe et à l'Arabisme politique. (Chabry & Chabry, 1984: 34)

Ciò determinerebbe l'inclusione delle minoranze linguistiche nella *umma* araba, purché esse siano arabizzate.

In realtà notiamo come la visione panaraba abbia, nei confronti della diversità linguistica, una caratteristica in comune con quella panislamica, coincidente con il mancato riconoscimento delle specificità culturali e linguistiche dei gruppi minoritari che si ritrovano all'interno della *umma*.

Nella *umma* islamica, infatti, vige un atteggiamento assimilabile all'indifferenza. Se il principio di uguaglianza fra gli individui è stabilito esclusivamente sulla base della fede, ogni peculiarità linguistica e culturale è inevitabilmente oscurata.

In eguale maniera, all'interno della *umma* araba la pluralità di lingue non è riconosciuta, poiché il principio di uguaglianza è su base linguistica interna, cioè esclusivamente tra gli arabofoni. Ne consegue che la diversità linguistica interna alla comunità, prima islamica e poi araba, non assume alcuna rilevanza.

Tali considerazioni portano a concludere che le minoranze linguistiche, invece di una reale inclusione e integrazione, subiscano piuttosto una duplice marginalizzazione. Infatti, se si assumono come fondamenti di uguaglianza tra individui di una stessa comunità il principio religioso e/o il principio etnico-linguistico, i gruppi parlanti una lingua diversa dall'arabo vengono doppiamente emarginati ed esclusi, perché le loro specificità linguistiche non acquisiscono alcun valore. Sia la visione panislamica che quella panaraba, marginalizzando la questione delle minoranze linguistiche, non garantiscono dunque l'uguaglianza sulla base della lingua. In più, come visto, a sminuire nel tempo tale questione hanno concorso anche lo statuto della *Dhimma* e il sistema ottomano dei *Millet*, contribuendo alla nascita e al rafforzamento della percezione del fenomeno minoritario in termini principalmente religiosi. Senza dimenticare l'aura di sacralità attribuita alla lingua araba derivante dal suo legame con l'Islām, che ideologicamente concorre alla non valorizzazione di tutte quelle lingue che convivono accanto all'arabo, ma che divine non sono.

CAPITOLO 2

LE MINORANZE LINGUISTICHE

NEL MONDO ARABO

Con questo capitolo, esaminando il fenomeno del plurilinguismo e delle minoranze linguistiche nel mondo arabo, entriamo nel vivo della ricerca. Tenuto conto delle precedenti riflessioni teoriche, sarà interessante prima di tutto valutare i modi di classificazione dei gruppi minoritari dell'area, per avere un'idea dell'attenzione rivolta dalla letteratura scientifica al fenomeno dell'alloglossia. La successiva descrizione delle minoranze linguistiche presenti in ciascun paese arabo, rappresentativa del plurilinguismo esterno, offrirà una classificazione più rispondente alla realtà, superando le ambiguità teoriche delle suddivisioni precedenti. L'ultima parte del capitolo avrà l'obiettivo di analizzare in modo più approfondito il concetto di arabofonia. In tale prospettiva, è necessario analizzare come aspetto della varietà linguistica anche la diversificazione interna dell'arabo. Ciò permetterà di vedere come una notevole varietà di usi e livelli linguistici siano in realtà compresi nella fuorviante dicitura "lingua araba".

La descrizione del plurilinguismo esterno e l'approfondimento sulla diversità intra-linguistica dell'arabo hanno, dunque, l'obiettivo di dimostrare l'infondatezza del criterio di classificazione dei paesi arabi come esclusivamente "arabofoni". La supremazia dell'arabo, come lingua ufficiale e religiosa, e l'unificazione linguistica propugnata a livello ufficiale, sono messe in crisi, infatti, da una condizione innegabile di plurilinguismo, sia esterno che interno. Le minoranze alloglotte e la pluriglossia, di volta in volta illustrata come diglossia, triglossia, quadriglossia e transglossia, contribuiscono infatti a definire come plurilingue il quadro linguistico dei paesi arabi.

2.1 Gli studi sulle minoranze del mondo arabo: la classificazione dei gruppi minoritari e la rappresentazione dell'alloglossia

Questo paragrafo intende esaminare l'attenzione rivolta dalla letteratura alla questione delle minoranze linguistiche nel mondo arabo, evidenziando le specifiche attitudini scientifiche soprattutto nei confronti della diversità linguistica nel mondo arabo, con particolare riferimento alla questione dei gruppi linguistici minoritari.

L'analisi si focalizzerà soprattutto su due filoni: quello delle opere generali dedicate al tema delle minoranze nel mondo arabo e quello degli studi di carattere parziale che analizzano un contesto minoritario circoscritto.

Nel corso della rassegna, particolare attenzione sarà rivolta al concetto di minoranza e ai criteri di classificazione dei gruppi minoritari. Sarà, quindi, interessante valutare le modalità di rappresentazione dell'alloglossia e l'attenzione che in questi studi è rivolta alla lingua come criterio distintivo e classificatorio delle minoranze presenti nell'area.

2.1.1 *Gli studi generali sul tema delle minoranze del mondo arabo*

Uno dei primi studiosi a trattare la questione delle minoranze nei paesi arabi è stato lo storico inglese di origine libanese **Albert Hourani** (1947), la cui opera, dal titolo *Minorities in the Arab World*, può essere considerata pionieristica (Ibrāhīm, 1992: 65). L'incipit del suo contributo è dedicato a definire il campo di studio e a determinare a quali gruppi dell'area è applicabile la nozione di "minoranze":

The countries with which this study is concerned are Egypt, Palestine, Transjordan, Lebanon, Syria and Iraq. All of them formed part of the Ottoman Empire for many centuries, and the majority of their population is Arabic in language and therefore to a great extent in culture. Moreover, if they are taken as a whole the majority of their population is Sunni (Orthodox) Moslem by faith. There are, however, a number of communities which have long resided in these countries, or in other parts of the Middle East before they came to this countries, and most of whose members possess their legal nationality, but which are not Sunni Moslem by faith, although they are Arabic-speaking; there are others which are Sunni Moslem but not Arabic-speaking, and others again which are Sunni Moslem but not Arabic-speaking. It is to these communities that the term ' minorities ' refers. (Hourani, 1947: 1)

L'opera di Hourani rappresenta indubbiamente un contributo significativo per lo studio del tema. In primo luogo, l'autore sottolinea come la maggioranza della popolazione si caratterizzi per due precisi aspetti: è arabofona e musulmana. La possibilità che una delle due caratteristiche possa venire meno contribuisce a definire un gruppo come minoritario. Hourani, partendo così dalle due principali caratterizzazioni, religiosa e linguistica, suddivide le minoranze in tre grandi categorie:

1. *musulmani sunniti ma non arabofoni*, tra i quali sono annoverati i curdi, i turkmeni e i caucasici (circassi e ceceni);
2. *arabofoni, ma non musulmani sunniti*, tra cui i musulmani eterodossi (sciiti, alawiti, ismailiti, drusi), i cristiani, come ad esempio i greci ortodossi, i siriani ortodossi (i giacobiti), i copti, i nestoriani (gli assiri), i maroniti, i greci cattolici, i siriani cattolici, i caldei cattolici e gli ebrei;
3. *né musulmani sunniti né arabofoni*, tra cui i persiani, i siriani (o aramei), gli armeni e gli ebrei.

Dalla classificazione dei gruppi presenti nell'area presa in esame da Hourani è possibile desumere interessanti informazioni sulla loro varietà linguistica. Confrontando dati e tabelle riportate dall'autore per ciascuno dei paesi presi in esame, risulta infatti che le lingue minoritarie in territorio arabo, rappresentate da un numero di individui abbastanza consistente, siano:

1. aramaico;
2. armeno;
3. circasso;
4. curdo;
5. turkmeno;
6. persiano.

Dalla classificazione di Hourani emerge innegabilmente come la lingua sia considerata fattore distintivo per la categorizzazione delle minoranze. Tuttavia, nella definizione di gruppo minoritario, il fatto di essere non-arabofoni è associato alla componente religiosa, cioè al fatto di essere anche musulmani sunniti o meno. Sembra, di conseguenza, che il solo fattore della diversità linguistica non sia

considerato esclusivo e sufficiente a conferire carattere distintivo a un gruppo minoritario. Oltre alla sovrapposizione dei criteri di classificazione, la descrizione di Hourani presenta altri aspetti che la rendono in qualche modo deficitaria. In primo luogo, il periodo di pubblicazione dell'opera rende i suoi dati non recenti e quindi difficilmente riferibili alla situazione odierna. In secondo luogo, l'area considerata dall'autore coincide soltanto con sei paesi arabi: l'Egitto, la Palestina, la Transgiordania, il Libano, la Siria e l'Iraq. Circoscrivendo il mondo arabo ai sei paesi sopra citati, lo studio di Hourani non dà conto di altri importanti realtà minoritarie, come ad esempio quella dei paesi del Nord Africa e della lingua berbera.

Laurent Chabry e **Annie Chabry** (1984), in *Politique et Minorités au Proche-Orient*, affrontano la questione delle minoranze dal punto di vista esclusivamente teorico e storico-politico. Nel loro studio vengono presi in considerazione il rapporto minoranze-Islām-arabismo, la storia delle minoranze nel Medio Oriente e la loro relazione con gli imperi musulmani e i successivi domini coloniali occidentali, l'insorgere di gruppi religiosi minoritari intra-islamici (sciiti, zaiditi, ismailiti, druzi, alawiti e baha'i). Gli autori affrontano la questione delle minoranze religiose dei cristiani e degli ebrei e trattano anche il problema di tre gruppi minoritari non arabofoni, gli armeni, i curdi e gli assiri, alla luce tuttavia della loro specificità politica e territoriale di "nazioni disperse". In questa opera, il tema delle minoranze in Medio Oriente è affrontato esclusivamente dal punto di vista delle evoluzioni storiche e delle relazioni politiche tra i gruppi minoritari e lo stato di appartenenza.

Un lavoro interessante è rappresentato dall'opera di **Muḥammad al-Sammāk** (1990) intitolata *al-Aqaliyyāt bayna al-'urūbah wa al-Islām* ("Le minoranze tra l'arabismo e l'Islām"). Al-Sammāk dedica un paragrafo alla "geografia etnica del mondo arabo", confermando così l'eterogeneità del fenomeno:

يضم العالم العربي مجموعات اثنية ودينية ومذهبية متعددة على
النحو الآتي :
أولاً : هناك مسلمون عرباً ، وهم يشكلون الأكثرية الساحقة . وهناك
عرب غير مسلمين ، كالمسيحيين في لبنان وسوريا والأردن ومصر.

وهناك مسلمون غير عرب كالأكراد في العراق والشركس في الأردن، والبربر في المغرب والجزائر وبعض الزنوج في جنوب السودان وموريتانيا . وهناك من هم ليسوا مسلمين ولا عربا كالأرمن في لبنان وسوريا وبعض الزنوج في جنوب السودان.

Il mondo arabo comprende molteplici gruppi etnici, religiosi e confessionali. In primo luogo ci sono i musulmani arabi, che costituiscono la maggioranza schiacciante; ci sono gli arabi non musulmani, come i cristiani in Libano, in Siria, in Giordania e in Egitto; ci sono i musulmani non arabi, come i curdi in Iraq, i circassi in Giordania e i berberi in Marocco e in Algeria e alcune popolazioni nere in Sud Sudan e in Mauritania; ci sono coloro che non sono né arabi, né musulmani, come gli rmeni in Libano e in Siria e alcune popolazioni nere in Sud Sudan. (al-Sammāk, 1990: 20-1)

Al-Sammāk, dopo aver individuato le varie tipologie di minoranze (musulmani non arabi, arabi non musulmani e comunità né arabe né musulmane), ne evidenzia e ne descrive le caratteristiche distintive. Tra esse si ritrova la lingua:

أكثر من 88 بالمائة من سكان الوطن العربي يعتبرون العربية لغتهم وثقافتهم الأولى . أما البقية (حوالي 20 مليونا أو 11,6 بالمائة من جملة سكان الوطن العربي) فبلغتهم الأولى غير عربية ، وان كان معظمهم يتحدث العربية كلغة ثانية، (...)

Più dell'88 % di abitanti del mondo arabo parla arabo come prima lingua. Quanto al resto della popolazione (circa 20 milioni di persone o l'11,6% del totale degli abitanti) hanno come lingua materna una lingua diversa dall'arabo, anche se la maggior parte di essi parla l'arabo come seconda lingua, [...] (1990: 22)

L'importanza accordata alla lingua come aspetto caratterizzante di un gruppo conduce l'autore a evidenziare le minoranze linguistiche presenti nell'area. Al-Sammāk correda il testo di numerose tabelle, due delle quali sono dedicate ai gruppi religiosi arabofoni e non e alle minoranze prettamente linguistiche.

Quest'ultima enumera i seguenti gruppi alloglotti:

- curdi
- armeni
- aramei
- turkmeni e circassi
- turchi

- persiani
- ebrei
- tribù nere
- nubiani
- berberi

La diversità linguistica è, dunque, considerata un aspetto importante per la classificazione delle minoranze nei paesi arabi. La trattazione dell'autore prosegue poi con la descrizione delle minoranze musulmane non arabe (i curdi e i berberi), delle minoranze arabe non musulmane (i cristiani libanesi e i copti d'Egitto) e delle minoranze né musulmane né arabofone (le tribù del Sud Sudan e gli assiri in Iraq).

Alla componente linguistica viene dunque attribuita discreta importanza. Tutta l'opera è però dominata dalla concezione arabo-islamica del fenomeno minoritario. Essa emerge, per esempio, quando l'autore considera i gruppi dei berberi e dei curdi come differenziati dal punto di vista etnico-linguistico, ma, poiché musulmani, legati in realtà alla maggioranza araba da un rapporto religioso, fondato sulle disposizioni coraniche affermant i principio di fratellanza tra tutti i credenti musulmani e sulla tradizione attribuita al Profeta Muḥammad secondo cui "Non vi è differenza tra un arabo e un non-arabo se non per la religione." (1990: 28).

Alcune soluzioni proposte dall'autore per risolvere i problemi delle minoranze nel mondo arabo sono sostenute con gli stessi argomenti di tipo religioso: "ritorno allo spirito dell'Islām come forza unificatrice" e "costruzione di ponti di fratellanza tra le numerose minoranze e la maggioranza arabo-musulmana, allo scopo di salvaguardare i diritti naturali delle stesse minoranze, di cui esse godono in seno all'Islām dal punto di vista ideologico, sociale, culturale e umano." (1990: 171)

L'impostazione teorico-ideologia di al-Sammāk coincide con un apprezzabile principio di tolleranza religiosa, ampliato anche dalla visione della *umma* islamica, il quale, però, non permettendo di dare risalto alle peculiarità culturali e linguistiche delle minoranze, nega di fatto la loro esistenza.

Mordechai Nisan (1991), docente israeliano alla Hebrew University di Gerusalemme, introduce il suo studio sulle minoranze in Medio Oriente, *Minorities*

in the Middle East, riconoscendo che la diversità di etnie e culture è un tratto caratteristico dell'area esaminata:

The image of a totally Arab Muslim Middle East reflects only a partial picture of reality. This strategically critical and historically significant region of humanity has been the home of many diverse people, some of whom should be considered indigenous inhabitants, other as foreign conquerors, still others as travellers across its formidable expanse that serves as an international crossroad. [...] Central of the saga of the Middle East is human and cultural diversity.

Both the history of the region and its contemporary landscape are too rich to ignore Christian, Jews, and various non-Arab communities in sketching out the variety of peoples who have made a mark. We are therefore led necessarily to consider the region as something less than a religious and ethnic monolithic zone. (Nisan, 1991: 1 e 2)

Dopo aver riconosciuto la complessità etnica, religiosa e culturale propria di quest'area che contribuisce ad allontanarla dalla visione stereotipata di un Medio Oriente unicamente arabo e musulmano, Nisan concentra la sua attenzione sulla definizione di minoranza, elencando alcuni "elementi essenziali", ossia dei tratti caratterizzanti che rendono i gruppi diversi tra loro e dalla maggioranza: l'origine etnica differente, la cultura (determinata da lingua e religione), la collocazione geografica isolata (tendente a delimitare gli insediamenti umani) e una storia comune. Etnia, cultura, geografia e storia sono, dunque, secondo Nisan, gli elementi che caratterizzano un gruppo minoritario in Medio Oriente. Pur ammettendo che l'autore inserisce la lingua sotto l'elemento "cultura" e la consideri come caratteristica distintiva delle minoranze dell'area, tuttavia la sua dissertazione tende a suddividere i gruppi minoritari su una base esclusivamente religiosa secondo un'analisi rigorosamente storica.

L'autore, infatti, considera i seguenti gruppi:

- le minoranze musulmane (i curdi, i berberi e i baluchi);
- le minoranze musulmane eterodosse (i drusi e gli alawiti);
- le minoranze cristiane (i copti, gli armeni, gli assiri, i maroniti, i cristiani sudanesi);
- la minoranza ebraica.

Il testo di Nisan risulta altresì utile per alcune informazioni sulla storia dei gruppi che non sono arabofoni. Purtroppo però l'autore non riporta alcun commento, osservazione o classificazione di carattere linguistico. In effetti, il principio di classificazione basato sulla lingua, enunciato all'inizio dell'opera, non è stato successivamente tenuto in alcun conto: i gruppi alloglotti vengono infatti classificati sotto le minoranze musulmane e quelle cristiane.

Dalla seconda metà degli anni '80, la figura dello storico **Pier Giovanni Donini** si impone con forza nell'ambito degli studi italiani sulle minoranze nei paesi arabi.

Pur ammettendo la difficoltà di definizione e di trasposizione del concetto di "minoranza" in contesti diversi da quello occidentale, il Donini rivendica dignità accademica per lo studio dei gruppi minoritari mediorientali:

Ora è indubbio che il concetto stesso di minoranza sia, nell'accezione qui proposta, di derivazione europea, e che la storia del nostro continente, l'evoluzione delle sue strutture politico-sociali, le sue istituzioni e – in buona misura – il suo lessico politico, non siano quelli dei paesi arabi o del mondo islamico. Non si tratta d'altra parte di proporre o imporre modelli europei ai nostri vicini delle sponde meridionale e orientale del Mediterraneo, ma di esaminare quali siano le condizioni di determinati gruppi di persone che noi definiamo minoranze e che, nel mondo arabo-islamico, si può preferire di definire in altro modo. Quello delle minoranze è comunque un argomento di grande interesse in quanto strumento per una migliore comprensione della storia del mondo arabo-islamico e dei suoi rapporti con l'Europa. (Donini, 1991a: 390)

Nei suoi lavori sulle minoranze, l'autore analizza il problema in una prospettiva essenzialmente storica. Due aspetti del suo lavoro assumono grande interesse: l'approccio metodologico, usato per inquadrare alcune problematiche specifiche legate allo studio delle minoranze, e il lavoro di esplorazione e ricognizione delle varie tipologie di gruppi minoritari presenti in Medio Oriente¹.

¹ Pier Giovanni Donini è inoltre autore di un interessante contributo dedicato alla produzione scientifica italiana sul tema delle minoranze nel periodo compreso tra l'Unità d'Italia e la guerra di Libia (Donini, 1984). La ricognizione di Donini si basa su un repertorio bibliografico ("Gli studi orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)", RSO, 5, (1913), pp. 1-390) che raggruppa

La caratteristica più significativa del contributo di Donini è l'individuazione dell'elemento linguistico come fattore atto a distinguere un gruppo minoritario. Egli divide, infatti, la materia del suo studio in minoranze religiose e minoranze etnico-linguistiche:

(...) si può individuare l'insieme di quei gruppi dotati di autocoscienza etnica o culturale che si caratterizzano per la specificità linguistica, indizio di una presunta comunanza di origine etnica e culturale: nel linguaggio di ogni giorno, le minoranze etnico-linguistiche e le minoranze religiose. (Donini, 1998: 32)

L'importanza accordata da Donini alla caratterizzazione linguistica deriva dalle riflessioni di carattere metodologico che egli sviluppa per affrontare la questione delle minoranze e che costituiscono una delle due direttrici del suo lavoro. Un primo criterio metodologico nello studio del fenomeno minoritario nell'area vicino-orientale è, secondo Donini, quello di adottare un'impostazione di carattere "orizzontale", piuttosto che "verticale". L'impostazione di tipo "verticale", infatti, presuppone la considerazione della discendenza genealogica di una minoranza da quella che un tempo era maggioranza, come ad esempio i copti dell'Egitto. In tal modo, però, viene preclusa la possibilità di studiare una data minoranza nella sua realtà odierna e di

le opere di argomento orientalistico prodotte in Italia dal 1861 al 1911. Su un totale di 400 opere, solo 280 sono dedicate al fenomeno minoritario. Tuttavia, di queste 280, la maggior parte (210) affronta il tema delle comunità ebraiche presenti nel territorio italiano. Si riduce, dunque, a 70 il numero dei contributi scientifici italiani dedicati in quel periodo alle minoranze in Medio Oriente. Di questi 70, una parte cospicua (circa 30) è dedicata alle minoranze ebraiche dal punto di vista generale e alle comunità stanziate in più paesi, mentre circa 10 opere trattano il tema di comunità ebraiche in una singola nazione (come, ad esempio, gli ebrei in Etiopia, in Tunisia, a Palmira e ad Aden). Altri 15 contributi trattano la questione della minoranza armena, che si colloca così al secondo posto, dopo gli ebrei, per interesse accademico suscitato. Dopo la minoranza armena, sono i berberi e i curdi ad aver attirato l'attenzione degli studiosi italiani. Dedicati a queste due minoranze sono, tuttavia, solo tre contributi concernenti l'insegnamento della lingua berbera e alcuni viaggi nel Kurdistan. È da evidenziare che la guerra di occupazione in Libia ha decretato la genesi del filone di studi berberistici in Italia (Donini, 1998: 61). In effetti, per la produzione scientifica in seguito alla dominazione del nostro paese in Nord Africa, Merolla (2013: 75-6) nota la preponderanza di contributi sulla Libia nell'ambito degli studi italiani di islamistica e arabistica in periodo coloniale. In quel periodo e anche in epoca post-coloniale, si impone in modo significativo la figura di Francesco Beguinot, considerato il fondatore della linguistica berbera e autore di numerosi contributi di carattere etnografico. Altre figure di spicco nella berberistica italiana sono Luigi Serra ed Ester Panetta, i cui studi si collocano in una prospettiva linguistico-filologica e folcloristica-etnografica. A partire dagli anni '90 e fino ai nostri giorni, il filone di studi berberi è arricchito e portato avanti soprattutto dal gruppo di ricerca dell'Università di Milano Bicocca, il cui principale esponente è Vermondo Brugnattelli.

considerarla, in maniera “orizzontale”, cioè come “elemento costitutivo di un insieme culturalmente complesso” allo scopo di “mettere in luce i fattori comuni e specifici che lo caratterizzano.” (Donini, 1985: 16). All’impostazione “verticale” Donini affianca un secondo approccio metodologico, cioè quello di definizioni “assolute” e non “relative” che devono essere preferibilmente utilizzate nella descrizione di un gruppo minoritario (Donini, 1983, 3-5; 1985, 16-19):

Una definizione assoluta dei gruppi minoritari ha per contro il vantaggio di fornire criteri più oggettivi di individuazione e determinazione delle minoranze, fondati sulle caratteristiche proprie di queste ultime. (Donini, 1985: 18).

Tali considerazioni spingono l’autore a riflettere sul significato stesso di “minoranza” che in tale prospettiva non solo verrebbe meno, ma si trasformerebbe nella denominazione più appropriata di “gruppo”:

La scelta di parametri interni al gruppo da individuare, tuttavia, esclude che esso possa definirsi, per il momento, come minoranza: nozione che si può introdurre soltanto in uno stadio metodologicamente successivo, quello dell’inquadramento del gruppo in questione rispetto agli altri gruppi – non necessariamente maggioritari a priori – con cui esso si trova in contatto. È dunque più giusto parlare di “gruppo”: etnico, linguistico, religioso o socio-economico che sia. Partire dal concetto di gruppo per arrivare a una definizione il più possibile oggettiva di quelle che più o meno intuitivamente vengono considerate minoranze costituisce infatti l’impostazione più razionale. (1985: 18).

Determinare una minoranza secondo definizioni “relative” significa riferirla all’altro concetto di “maggioranza”. Tale metodo esula però dal fondare le proprie considerazioni, e il proprio studio, sui caratteri oggettivi e specifici dei singoli gruppi minoritari. Donini sostiene, quindi, che sia più corretto parlare di ‘gruppo’, invece che di minoranza: si fa così riferimento a un concetto che si caratterizza più per le sue peculiarità etniche, linguistiche, religiose o socio-economiche, piuttosto che per qualità mancanti rispetto ad una maggioranza. È più opportuno, infatti, parlare di ‘berberi’ o ‘curdi’, piuttosto che di ‘non arabofoni’, vale a dire di ‘gruppi’ denominati in base a caratteristiche proprie, anziché in relazione a quelle di una maggioranza.

Tra queste caratteristiche proprie ed interne al gruppo, compare senza dubbio la lingua. In questa prospettiva, Donini tiene a ribadire l'importanza di una definizione "dal basso":

Appare evidente l'utilità di una classificazione che parta dal basso, da un'unità elementare (il *dem*) la cui definizione ("il più piccolo gruppo di persone che nell'arco di un certo numero di generazioni si sposino prevalentemente tra di loro") **dipende da fattori interni al gruppo**, e non da un fattore esterno come un confine politico. [...] Un gruppo minoritario concepito come insieme di *dem* viene pertanto a definirsi **in maniera oggettiva e non a contrario**, per contrapposizione a una maggioranza definita dai confini dello Stato. (Donini, 1998: 21-22) (**grassetto mio**)

Donini prospetta dunque la possibilità di un principio tassonomico delle minoranze, basato su parametri e caratteristiche interne ai gruppi, avendo perciò il merito di focalizzare la questione anche dal punto di vista della diversità linguistica. Infatti, nello studio del fenomeno in Medio Oriente, l'autore offre un'importante ricognizione dei gruppi dell'area, nella quale compaiono anche le minoranze etnico-linguistiche, il cui principio interno di caratterizzazione è, appunto, la lingua:

Ai fini della demarcazione etnica le caratteristiche di un gruppo relative alla cultura, nella sua accezione più vasta, acquistano quindi importanza molto maggiore che non i caratteri fisici. Non è un caso che nell'uso quotidiano, per distinguere i popoli o gli *ethnos* tra loro, si ricorra di solito soprattutto a componenti della cultura stabili e palesamente espressi all'esterno quali la lingua, la religione, le usanze, i riti, le norme di comportamento e così via. La cultura caratteristica di un *ethnos* ne accomuna i membri non soltanto perché è omogenea, ma anche perché presenta caratteri distintivi rispetto agli "altri". (Donini, 1983: 18-19)

Il secondo indirizzo degli studi di Pier Giovanni Donini riguarda una ricognizione delle varie tipologie di minoranze, tra le quali egli annovera anche quelle linguistiche.

Nel suo contributo del 1998, che individua come "campo di indagine il Mediterraneo e il suo immediato retroterra", l'autore include, dal punto di vista geografico, oltre ai paesi del Mashreq quelli del Maghreb e menziona il berbero come importante lingua di minoranza in territorio arabofono. I paesi arabi considerati

da Donini sono, però, quelli facenti parte della sola area mediterranea (Tabella 2), per ciascuno dei quali l'autore menziona i gruppi linguistici minoritari presenti.

Tabella 2

Paese	Minoranze etnico-linguistiche
Siria	armeni, circassi e curdi
Libano	armeni, curdi e turchi
Egitto	-
Libia	berberi
Tunisia	berberi
Algeria	berberi
Marocco	-

Fonte: Donini (1998)

La classificazione proposta da Donini mostra una duplice limitazione, sia dal punto di vista dell'estensione geografica presa in esame, sia da quello dei gruppi linguistici menzionati. L'area geografica indagata si presenta infatti circoscritta ai paesi arabi della sola area mediterranea: Siria, Libano ed Egitto per il Mashreq e Libia, Tunisia, Algeria e Marocco per il Maghreb. È curioso osservare, poi, che per l'Egitto e per il Marocco l'autore non menziona alcun gruppo alloglotto in essi presente.

Anche in un suo contributo precedente, Donini (1991a: 403) aveva corredato un suo articolo dedicato alle “Minoranze del Medio Oriente” di una tabella nella quale venivano elencate le minoranze etnico-linguistiche dell'area mediorientale. Riferendosi ai paesi arabofoni, la situazione illustrata dall'autore compare in Tabella 3.

Tabella 3

Lingua	Paesi
armeno	Iraq, Libano, Siria
berbero	Algeria, Libia, Marocco, Tunisia
circasso	Giordania, Iraq
curdo	Iraq, Siria
persiano	Bahrein, Iraq, Kuwait
turco	Iraq, Siria

Fonte: Donini (1991a)

Come si nota, è presente una rettifica cronologicamente anteriore rispetto alla situazione linguistica del Marocco, ora incluso tra i paesi in cui è presente la minoranza berberofona. La situazione dell'Egitto è nuovamente omessa, ma altri paesi, come ad esempio Iraq, Kuwait e Bahrein, sono ora inclusi nella ricognizione. La loro situazione linguistica si presenta però assai più complessa di quella prospettata dall'autore. I dati riportati da Donini risultano dunque incoerenti e incompleti.

Anche **Tariq Mitri** (1992), impegnato nella promozione del dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani, dedica un breve studio alla questione delle minoranze in Medio Oriente (*Minorities in the Middle East*). Ammettendo l'esistenza di varie definizioni del concetto di 'minoranza', accetta la seguente tentando di adattarla al fenomeno nell'area mediorientale:

A widely accepted classical definition describes minorities as social groups or subgroups characterized by religion, ethnicity or language, marked by a sense of common identity and numerically inferior to the dominant group. There is too much in this definition and at the same time not enough. Too much because the numerical criterion must be reconsidered. If it is true that most minorities are less important in numbers than the rest of the population, there are cases where they are not (Shiites in Iraq and Bahrein, Zayidis in Yemen). It is not enough, because it omits to mention the relation to political power. There are numerical majorities (such as in Lebanon) who, in certain periods of their history, develop minority attitudes. This condition does not necessarily justify a tendency to speak of minorities in every case as inferior. (Mitri, 1992: 58)

In primo luogo è interessante notare come l'autore accetti di riconoscere il fattore linguistico come tratto discriminante di un gruppo. L'unica riserva è espressa rispetto all'inferiorità numerica che sembra caratterizzare necessariamente un gruppo minoritario. Stando alla definizione, infatti, una minoranza è necessariamente inferiore di numero. La condizione di inferiorità numerica, secondo l'autore, va rivista perché, qualora non fosse messa in relazione col potere politico, essa potrebbe essere fuorviante ai fini di una corretta descrizione del fenomeno minoritario in Medio Oriente.

Il caso degli sciiti in Iraq e degli zayditi in Yemen dimostra come l'essere inferiori dal punto di vista della consistenza numerica non sia sempre accompagnato dalla mancanza di potere politico.

L'autore, procedendo alla classificazione delle minoranze presenti nell'area mediorientale, evidenzia quattro tipologie (1992: 58-59):

1. minoranze non musulmane e non arabe;
2. minoranze musulmane non arabe;
3. minoranze arabe;
4. minoranze arabo-cristiane.

La prima tipologia comprende gli assiri e gli armeni, che professano una religione diversa dall'Islām, in questo caso cristiana, e parlano una lingua diversa dall'arabo. Le minoranze musulmane non arabe invece sono rappresentate dai curdi che, pur non essendo arabofoni, hanno mantenuto la religione islamica come proprio credo. La terza tipologia è costituita dai gruppi che si sono creati in seno all'Islām ortodosso, come ad esempio gli sciiti, gli alawiti e i drusi. La quarta tipologia, infine, include i gruppi religiosi che professano la religione cristiana ma sono arabi.

La classificazione rimane alquanto confusa, in quanto non è stabilita in base ai criteri distintivi che l'autore ha precedentemente menzionato. La caratterizzazione religiosa e quella linguistica si sovrappongono rendendo la ripartizione non chiara. La religione, che si presuppone coincidere con la componente non musulmana, compare sia nella prima che nella quarta categoria. Anche nel terzo gruppo l'Islām sciita viene considerato come aspetto caratterizzante rispetto alla maggioranza sunnita. Cristianesimo e Sciismo sono dunque equiparati, ma distinguono due diversi tipi di minoranze. Rispetto alla componente linguistica, nessuna lingua diversa dall'arabo è esplicitamente menzionata dall'autore, che si limita ad indicare con l'espressione "non-arab" gli individui "non arabofoni". Il carattere di "non-arabofonia", cioè di diversità linguistica rispetto all'arabo, si ritrova nella prima e nella seconda delle quattro categorie, che sono differenziate dalla componente religiosa, cioè dal fatto di essere non musulmane le prime e musulmane le seconde ("non-muslim" e "muslim"). Pur non rimanendo chiaramente espresso, si desume che anche il quarto tipo di minoranza potrebbe comprendere gruppi alloglotti, in quanto alcune comunità

cristiane hanno mantenuto le loro parlate neo-aramaiche. Questo però non viene esplicitato. In ogni caso, il contributo di Mitri è dedicato esclusivamente all'analisi della condizione della minoranza cristiana sotto la dominazione ottomana e dei suoi rapporti con le potenze occidentali.

Un'interessante studio sulle minoranze condotta da un autore arabo, che si distingue dalle altre trattazioni per il significativo interesse rivolto alla lingua, è quello del sociologo egiziano **Sa'ad al-Dīn Ibrāhīm** (1992) dal titolo *Ta'ammulāt fī mas'alah al-aqalliyyāt* ("Riflessioni sulla questione delle minoranze"). L'autore valuta i gruppi minoritari dal punto di vista della loro diversità linguistica e religiosa. Per essere 'arabi', secondo l'autore, si deve rispondere a questi criteri: parlare la lingua araba, professare la religione islamica, aderire al credo sunnita e discendere dalla stirpe semitica. L'80% della popolazione possiede queste caratteristiche e corrisponde, secondo l'autore, alla maggioranza dei cosiddetti arabi. Al rimanente 20% appartengono tutti coloro che non rispondono anche ad una sola di queste caratteristiche e vanno così a formare una minoranza (Ibrāhīm, 1992: 66). Quattro sono dunque le "variabili" o attributi (lingua araba, religione islamica, sunnismo, discendenza etnica), la cui mancanza contribuisce a originare un gruppo minoritario:

ومفهوم الأقليات في سياق هذا البحث يعني : أي مجموعة بشرية
تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية : الدين أو
اللغة أو الثقافة أو السلالة .

Nell'ambito di questa ricerca, il concetto di minoranza è riferito a ogni gruppo umano che differisce dalla maggioranza in una, o più, delle seguenti variabili: religione, lingua, cultura, origine. (1992: 18)

Particolare attenzione viene rivolta alla lingua come variabile altamente caratterizzante di un gruppo umano:

كذلك يجب التنويه بأن متغير اللغة في التصنيفات الالثنولوجية يستند
الى أن اللغة هي عجلة الحضارة أو الثقافة لأي مجموعة بشرية .
واختلاف اللغة بالتالي قد يكون عاملا في التناين الحضاري بين
مجموعتين متجاورتين أو تعيشان في المجتمع نفسه.

Va notato inoltre che la variabile della lingua, nelle classificazioni etnologiche, si basa sul fatto che la lingua è la forza motrice della civiltà o della cultura per qualsiasi gruppo umano, e di conseguenza la diversità linguistica può essere un fattore di contrasto tra due gruppi contigui o residenti in una stessa società. (1992: 19)

Va sottolineato che Ibrāhīm dedica ampio spazio della sua trattazione alla componente linguistica. Nella classificazione dei gruppi etnici, individua tre modelli teorico-descrittivi (1992: 31 sgg.): il primo è basato sulle caratteristiche strutturali; il secondo sulla descrizione analitica della posizione sociale e dei rapporti inter-etnici in seno a una società; il terzo modello, infine, descrive e classifica i gruppi etnici in base ai loro movimenti sociali e politici, integrativi o separatisti, all'interno della società. Il primo modello descrittivo risulta molto interessante, poiché include la lingua materna (insieme all'origine etnica e alla cultura) tra le componenti strutturali di un gruppo che lo distinguono dalla maggioranza. La madrelingua è, secondo l'autore, "non solo un mezzo di comunicazione, ma anche un contenitore per la cultura, un modello per il pensiero e un magazzino per il patrimonio culturale", utile quindi ad una categorizzazione fondata su criteri oggettivi (1992: 34).

La classificazione etnica basata sulla componente linguistica assume dunque, per Ibrāhīm, fondamentale importanza nel momento dell'identificazione dei gruppi minoritari in territorio arabo, da lui suddivisi principalmente in:

- gruppi linguistici non arabofoni, tra cui curdi, armeni, aramei, turkmeni e circassi, turchi, iraniani, ebrei, tribù nere, nubiani e berberi;
- minoranze religiose non musulmane, tra cui cristiani ortodossi (greco-ortodossi, nestoriani, monofisiti (copti ortodossi, siro-giacobiti, armeni ortodossi), cristiani cattolici (greco-cattolici, siriaci, armeni, copti, caldei, maroniti), protestanti ed ebrei;
- comunità islamiche non sunnite (sciiti, zayditi, ismailiti, drusi, alawiti, ibaditi).

Nel corso della trattazione, per ogni minoranza linguistica vengono fornite informazioni relative ai paesi di residenza, al numero di parlanti e alle eventuali confessioni religiose non islamiche (1992: 73-87). La Tabella 4, elaborata in base ai

dati riportati dall'autore, illustra la situazione dell'alloglossia nei paesi arabi come presentata dall'autore (i riquadri lasciati vuoti indicano la mancanza di dati):

Tabella 4

Gruppo minoritario con lingua diversa dall'arabo	Luogo di insediamento	Numero di parlanti	Confessione religiosa
curdi	Iraq settentrionale, Siria nord-orientale	5 milioni ca.	Islam sunnita
armeni	Libano, Siria, Iraq, Palestina, Giordania, Egitto	1 milione ca.	Chiese cristiane orientali
aramei	Siria settentrionale, Iraq	Più di 120.000	Chiese cristiane orientali
turkmeni e circassi	Giordania	-	Islam sunnita
turchi	Siria nord-orientale, Iraq settentrionale, Egitto, Libia, Tunisia, Algeria	1000 ca.	-
iraniani	Iraq, Bahrein, Kwait	Tra 250.000 e 500.000	Islam sciita
ebrei	Territori palestinesi, Israele	1 milione ca.	Ebraismo
tribu "nere"	Sudan meridionale e sud-occidentale	5,5 milioni ca.	-
nubiani	Egitto meridionale	500.000 ca.	Islam sunnita
berberi	Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Mauritania	Più di 15 milioni	Islam sunnita

Fonte: Ibrāhīm (1992)

L'ultima parte dello studio di Ibrāhīm è dedicata all'"indagine etnica nei paesi arabi". In essa l'autore, affrontando appunto il problema dal punto di vista dei gruppi etnici presenti in ciascun paese, mostra il suo aspetto più interessante classificando i paesi arabi in base al loro "tasso di omogeneità etnica":

- paesi ad alta omogeneità: con meno del 15% di presenza di minoranze etniche (Arabia Saudita, Qatar, Giordania, Egitto, Libia e Tunisia);
- paesi a media omogeneità con tasso di presenza di gruppi etnici tra il 15% e il 20% (Kuwait, Emirati Arabi Uniti, Oman, Siria e Algeria);

- paesi ad alta diversità con presenza etnica che supera il 25% (Iraq, Bahrein, Siria, Libano, Mauritania, Yemen, Sudan e Marocco).

È evidente che in questa classificazione la lingua giochi un ruolo fondamentale.

Tuttavia, la rassegna dei gruppi presenti in ogni paese arabo non è fatta su basi esclusivamente linguistiche, dal momento che l'autore riporta anche la presenza di minoranze religiose extra- e intra-islamiche da lui considerate gruppi etnici. In Oman, ad esempio, è riportata la presenza di tre principali gruppi etnici: gli arabi musulmani ibaditi (80%), gli arabi musulmani sunniti (20%) e i musulmani sciiti (10%) costituiti da arabi e iranici.

La classificazione stessa riferita al tasso di omogeneità etnica potrebbe essere sottoposta a critica, dal momento che l'autore non specifica se le percentuali prese in esame si riferiscono alla somma complessiva dei gruppi presenti in ciascun paese oppure se il tasso di omogeneità sia riferibile alla consistenza numerica di ogni singolo gruppo e contribuisca ad innalzare o abbassare la percentuale dei singoli paesi.

Nel suo articolo intitolato *al-Aqalliyyāt fī al-Islām* ("Le minoranze nell'Islām") **Nāssir al-Dīn Al-Asad** (1993), docente di lingua araba, insiste sul carattere plurale della comunità islamica che ingloba al suo interno diverse realtà religiose, linguistiche e culturali. Secondo l'autore, il termine "minoranza" è prettamente "occidentale" e risulta essere estraneo allo spirito dell'Islām. Esso non viene utilizzato da nessun musulmano e, per designare ad esempio i cristiani, si preferisce usare la denominazione "Ahl al-kitāb" ("Gente del Libro") o "Ahl al-Ḍimmah" ("Gente della Dhimma") (Al-Assad, 1993: 63). Dopo aver negato che nella cultura islamica esista corrispondenza semantica per la nozione di minoranza "etnica", afferma che il rapporto esistente tra Islām e minoranze si basa fondamentalmente sul rifiuto dei concetti di "maggioranza" e di "minoranza". In extremis, tuttavia, egli riconosce il carattere plurilingue della società islamica:

والمجتمع الاسلامي مجتمع متعدد الاجناس ولاديان واللغات والثقافات
في اطار من وحدة النظام الاسلامي والحياة الاسلامية التي تسمح بهذه

التعددية وتنظيمها وهو يقوم على الحرية والكرامة الإنسانية ، (...)

La società islamica è una società multiethnica, multireligiosa, plurilingue e multiculturale nell'ambito dell'unità del sistema e della vita islamica che tollera e regola questo pluralismo. Essa si fonda sulla libertà e sulla dignità umana, [...] (1993: 67)

Il riconoscimento della diversità linguistica dei paesi arabo-islamici non è seguito però da alcun approfondimento della questione (il termine “lingue” compare solo nel passaggio citato), né tantomeno dalla menzione di alcune delle minoranze linguistiche presenti nell’area. Tale visione, ideale e ispirata a condivisibili principi teorico-religiosi, prevede che tutte le componenti formino “un solo corpo in un’unica comunità in cui ognuno è cittadino di questa ‘umma’” (1993: 67).

Accettare questa riflessione conduce a considerazioni di tipo opposto, già enunciate nel primo capitolo. Il riconoscimento del carattere multiculturale e multilingue dei paesi arabo-islamici potrebbe, infatti, non essere in contrasto con l’esistenza di una grande comunità islamica nella quale convivano e coesistano, pacificamente e liberamente, gruppi diversi caratterizzati non soltanto dal punto di vista religioso, ma anche culturale e linguistico. Questa considerazione viene però indebolita nel momento in cui si nega ogni denominazione per fenomeni presenti nella realtà. Se i concetti di “maggioranza”, di “minoranza” e di “minoranza etnica” non sono applicabili a una società il cui quadro di riferimento è l’Islām, sembra che il non-riconoscimento lessicale corrisponda a un non-riconoscimento di fatto e quindi all’ammissione della loro non esistenza.

Un contributo che si discosta dalla trattazione precedente per l’attenzione rivolta alla componente linguistica è quello di **Andrzej Zaborski** (1996), dedicato esclusivamente a *Le minoranze linguistiche nei paesi arabi*. L’autore offre una panoramica abbastanza dettagliata delle minoranze alloglotte presenti nella regione, suddividendole per famiglie linguistiche (Tabella 5).

Tabella n. 5

Famiglia linguistica	Lingue
Lingue afro-asiatiche	aramaico, sudarabico, etiopico-semitico, berbero, beja, somalo
Lingue indoeuropee	curdo, persiano, armeno
Lingue turche	turco e turkmeno
Lingue nilo-sahariane	nubiano e nilotico
Lingue del Niger-Cordofan	bambara, soninké, wolof, fulfulde (poular)
Lingue caucasiche	circasso

La lista di Zaborski offre un dettagliato elenco delle lingue presenti nell'area arabofona, rendendo così giustizia della reale diversificazione linguistica che caratterizza i paesi arabi. Essa è interessante poiché ha il merito di considerare gruppi linguistici che altri autori non hanno menzionato, rivelandosi però incompleta perché non fa riferimento alla collocazione geografica delle lingue elencate. Se è vero che l'autore considera gruppi linguistici non presenti nelle trattazioni di altri studiosi, è anche vero che egli pecca di approssimazione per ciò che concerne l'esatta area di diffusione di ciascuna lingua. Infatti, solo per alcune delle lingue minoritarie menzionate è riportata la collocazione geografica. È il caso, ad esempio, delle lingue sud-arabiche (il mehri, il soqotri, l'harsusi, il jibbali, il bathari e l'hobyot) che sono localizzate in Oman e in Yemen. Per le lingue etiopico-semitiche, invece, il tigrè si trova in Sudan orientale. Le lingue turche le troviamo in Siria, Egitto e Iraq; il persiano in Iraq; il circasso è in Giordania, in Siria e "forse ancora in Libano e in alcuni altri paesi" (1996: 200-1). In Mauritania, infine, sono collocate le lingue del Niger-Cordofan. Per quanto riguarda il Somalo, l'autore sottolinea che si tratta di una minoranza linguistica parlata da immigrati africani ad Aden. Per le restanti realtà linguistiche menzionate non viene fornita alcuna coordinata geografica relativa alla loro collocazione.

Joseph Yacoub (1998), docente assiro-caldeo di scienze politiche, dedica il suo studio alle minoranze del mondo (*Les minorités dans le monde*). Yacoub

considera la questione linguistica come criterio valido per distinguere un gruppo di individui in un contesto minoritario:

La langue c'est peut-être le trait le plus distinctif et la composante fondamentale des communautés à l'origine de la différenciation de l'espèce humaine en peuples. (Yacoub, 1998: 80)

E ancora:

Trait fondamentale et constant de l'identité nationale, la langue est une assise déterminante du maintien, du développement et de la promotion de l'ethnie. (1998: 82)

La componente linguistica è quindi intesa come fattore distintivo per classificare i gruppi minoritari. Del concetto di minoranza Yacoub dà una definizione assai complessa e onnicomprensiva, nella quale la lingua è qualificata come “tratto proprio” di un gruppo efficace nel distinguerlo sia dalla maggioranza che dalle altre minoranze. È interessante riportare per intero la definizione del “concetto sociopolitico” di minoranza elaborato da Yacoub:

Une communauté autonome ethnoculturelle (entendu dans un sens large) structurée, minorisée sur place ou à distance, de dimension variable, à l'échelle large ou réduite, à l'intérieur même de son territoire national, ou au-delà dans des États diverses sous lesquels ses membres vivent depuis des générations, et dont ils sont citoyens et partie intégrante, en position vulnérable, et qui malgré l'exil interne ou externe, la marginalisation et l'oppression, maintiennent une conscience collective identitaire, sont animés par un vouloir-vivre ensemble, veulent conserver leur cohésion, leur continuité et leur traits propres (langue, religion, culture, mœurs, foi, mode de vie...) qui les distinguent du group dominant, de la majorité nationale comme des autres minorités, dans une espace géographique et une société politique indivise. (1998: 127-8)

Joseph Yacoub, considerando una definizione di “minoranza” dal punto di vista sociologico, classifica e individua varie tipologie di gruppi minoritari tra i quali annovera anche le minoranze linguistiche:

Les minorités, du point de vue sociologique, peuvent relever d'un ou des plusieurs catégories : les minorités religieuses, linguistiques, culturelles, ethniques, nationales, territoriales, autochtones, tribales. (1998: 129)

Le riflessioni di Yacoub risultano di fondamentale importanza dal momento che l'autore, nella stessa opera, dedica un intero capitolo alle minoranze nel mondo arabo. Le stesse riflessioni sulla componente linguistica come tratto peculiare di una minoranza sono effettivamente affrontate, anche se in maniera generica, sia quando Yacoub definisce il mondo arabo “un mosaico di popoli e religioni” (Yacoub, 1998: 665) che quando, in un altro suo recente contributo, ammette l'esistenza di lingue diverse come componenti fondamentali del panorama geografico arabo, pur non menzionando esplicitamente l'espressione “minoranza linguistica”:

Le monde arabe est multiple et complexe par sa géographie, son histoire, son anthropologie ethnique et culturelle. [...] **Le monde arabe**, uni par la langue, l'histoire, la religion, la culture et une communauté di destin, **est fait d'une pluralité d'appartenances ethniques, nationales, culturelles, linguistiques, confessionnelles et religieuses**, dont les origines sont lointaines et les liens souvent enchevêtrés. (Yacoub, 2013: 29)

Tali considerazioni, seppur degne di nota per il riconoscimento accordato alla pluralità linguistica, non sono tuttavia seguite da alcun approfondimento sulla situazione sociolinguistica dell'area. L'analisi dell'autore si limita ad alcuni documenti arabo-islamici riguardanti il fenomeno del minoritario e alle disposizioni costituzionali in materia di minoranze soltanto di quattro stati: Iraq, Marocco, Tunisia e Algeria.

L'approfondimento proposto dall'autore riguarda l'analisi di alcuni documenti regionali arabo-islamici sull'attenzione rivolta da questi ultimi al fenomeno minoritario e delle disposizioni costituzionali in materia di minoranze. Lo studio, tuttavia, riguarda solamente quattro stati: l'Iraq e i paesi del Maghreb (Marocco, Tunisia e Algeria).

Un altro contributo degno di menzione è quello degli studiosi Haydar Ibrāhīm ‘Alī e Mīlād Ḥanā (2002) intitolato *Qaḍāyā al-ḥurriyyah wa al-aqaliyyāt fī al-waṭan al-‘arabī* (“La questione della libertà e delle minoranze nel mondo arabo”), nel quale gli autori offrono il proprio contributo singolarmente. La classificazione generale dei gruppi minoritari elaborata da **Haydar Ibrāhīm ‘Alī** è interessante perché fatta nella prospettiva di rapporti sociali tra minoranze e maggioranze:

(...) فالأقليات ليست ذات نموذج واحد ، فهم يختلفون في معايير والرموز التي تحددهم ، وفي طبيعة علاقتهم بالمجموعة السائدة، وفي ردود فعلهم في المواقف المختلفة. يمكن أن يتحدد التصنيف المواقف الأقلية حسب أهداف الأقلية (...)

Alle minoranze non è applicabile un unico modello, perché esse differiscono secondo gli standard, le norme e i codici che le definiscono. Cambiano in base alla natura dei loro rapporti con il gruppo dominante e in base alle loro reazioni in diverse situazioni. È possibile classificare le situazioni riferite alle minoranze in base agli obiettivi delle minoranze stesse [...]. (Ibrāhīm ‘Alī, 2002: 52)

L'autore individua diversi modelli di interazione sociale tra minoranze e maggioranze, atti a fornire la tassonomia da lui proposta (2002: 52 sgg.):

- modello pluralista (basato sulla coesistenza pacifica delle minoranze con la maggioranza e sulla tolleranza delle diversità culturali, linguistiche e religiose);
- modello assimilativo (basato sulla volontà di integrazione delle minoranze in seno alla maggioranza);
- modello secessionista (basato sulla volontà di indipendenza e di emancipazione delle minoranze dalla maggioranza);
- modello militante (basato sulla consapevolezza della necessità di usare la forza per preservare la propria identità).

Tale classificazione, non riguardando in modo specifico il mondo arabo, non solo non è corredata da alcun esempio o tabella, ma neppure è provvista di descrizione relativa a specifiche tipologie di minoranze presenti nei paesi arabi. Più avanti la trattazione prosegue con un excursus storico sulla condizione dei non-musulmani e con una panoramica sulla situazione attuale delle minoranze nel mondo arabo, come luogo caratterizzato da diversità:

يتميز الوطن العربي بالتنوع والاختلاف والتميز حيث يضم عددا كبيرا من المجموعات الاثنية والدينية والمذهبية ، (...)

Il mondo arabo si contraddistingue per la differenziazione, la diversità e la distinzione che comprende una grande molteplicità di gruppi etnici, religiosi e confessionali [...]. (2002: 98)

Viene dunque ammessa e riconosciuta la dimensione di diversità come tratto peculiare del mondo arabo ed è ribadito il carattere eterogeneo di tale diversità:

وحين نفصل الخريطة الاثنية نجد تعددا يظهر وجود مسلمين عرب وهم الأغلبية الساحقة ، وعرب غير مسلمين كالمسيحيين ، ومسلمين غير عرب كالأكراد في العراق، والشركس في الأردن والبربر في المغرب والجزائر، وبعض الزنوج في جنوب السودان وموريتانيا. وهناك من هم ليسو مسلمين ولا عربا مثل الأرمن في سورية ولبنان، كذلك غالبية سكان جنوب السودان . وعلى المستوى المذهبي هناك مسلمون سنة وشيعة وعلويون ودروز بالإضافة لطرف صوفية وحركات سياسية – دينية كثيرة مثل الاسماعيلية (...)

Quando presentiamo la carta etnica del mondo arabo, troviamo un pluralismo che si manifesta nella presenza di musulmani arabi, che rappresentano la maggioranza schiacciante, e arabi non musulmani, come i cristiani, e musulmani non arabi come i curdi in Iraq, i circassi in Giordania e i berberi in Marocco e in Algeria, e alcune tribù nere in Sud Sudan e in Mauritania. Ci sono poi alcuni che non sono né musulmani né arabi come gli armeni in Siria e in Libano e come la maggior parte degli abitanti del Sud Sudan. A livello confessionale, inoltre, ci sono i musulmani sunniti e i musulmani sciiti, gli alawiti, i drusi, le confraternite sufi e molti movimenti politico-religiosi come gli ismailiti. (2002: 99)

Purtroppo la panoramica generale dei diversi gruppi presenti (religiosi, linguistici e dottrinali) è seguita dall'approfondimento di quattro minoranze soltanto (i cristiani, i curdi, i berberi e le popolazioni nere). La scelta di questi gruppi, specifica l'autore, è imposta dall'esigenza di prenderli come esempio della relazione maggioranza-minoranze e del tentativo di risolvere, da parte dei governi centrali, il problema del fenomeno delle minoranze (2002: 100). Accennando alle politiche intraprese nei confronti di questi gruppi minoritari, nessuna attenzione è rivolta alla loro diversità linguistica.

Nel secondo contributo **Milād Ḥanā** (2002) definisce le minoranze come segue:

(...) سيكون استجدام عبارة أو صفة "أقلية" و في إطار هذه دراسة التي نحن بصددتها لتعني أساسا الجماعة التي لديها صفات عرقية أو دينية أو مذهبية أو ثقافية تاريخية ، (...)

In questo studio il termine 'minoranza' verrà utilizzato con il fondamentale significato di gruppo che possiede caratteristiche etniche, religiose, confessionali o storico-culturali, [...]. (Ḥanā, 2002: 124)

La lingua, come caratteristica attribuibile a una minoranza, non è mai menzionata. Il fenomeno minoritario è circoscritto all'ambito religioso in un contesto conflittuale: vengono infatti prevalentemente esaminati gli scontri intra-religiosi e le divisioni confessionali interne al Cristianesimo tra ortodossi, cattolici e protestanti. Una parte importante è poi dedicata alla minoranza copta d'Egitto. Si può affermare che il contributo di Ḥanā si colloca in quel filone di studi dedicati esclusivamente all'aspetto religioso del fenomeno minoritario.

Nella stessa direzione del precedente contributo di Al-Asad vanno le riflessioni elaborate più recentemente da **Muhammad 'Ammarah** (2003) in *al-Islām wa al-aqaliyyāt al-mādī.. wa al-ḥāḍir wa al-mustaqbal* ("L'Islām e le minoranze: passato, presente e futuro"). Dopo aver affermato che l'espressione "minoranza" è di derivazione occidentale e non è riconosciuta dalla tradizione arabo-islamica, l'autore identifica le diversità linguistiche, insieme a quelle dei popoli e dei colori della pelle, come creazioni divine che vivono e prosperano all'interno della *umma* islamica ('Ammarah, 2003: 9). Quando l'autore classifica le minoranze, approfondisce soltanto la questione dei gruppi religiosi dell'area e correda la trattazione con tabelle sulla distribuzione dei cristiani e degli ebrei nei paesi arabi e musulmani. Sembra evidente che nello studio di 'Ammarah predomini la concezione islamica del fenomeno minoritario polarizzata su due aspetti principali: una *umma* comprensiva di ogni tipo di varietà linguistica, culturale ed etnica, e la diversità esterna alla *umma* percepita esclusivamente in termini religiosi (minoranze religiose non musulmane).

Joshua Castellino e Kathleen Cavanaugh (2013) hanno analizzato di recente il problema nella prospettiva dei diritti delle minoranze, offrendo una ricognizione generale sulla formazione storica dei gruppi minoritari e sul loro status nella regione. Nel loro volume intitolato *Minority Rights in the Middle East*, è interessante la suddivisione delle minoranze:

When grouping together minority communities in the Middle East, two primary categories emerge – religious minorities, in general, and Muslim ethnic groups. Yet we suggest that these classifications may not be sufficient to explain a particular group’s minority status within a society. [...]

Our taxonomy is therefore divided into sociopolitical groupings. Although the primary categories of religion (subdivided) and ethnicity are retained, three additional categories have been added – majoritarian minorities, political minorities, and trapped minorities. (Castellino & Cavanaugh, 2013: 5 e 6)

Dal passo riportato emerge che sono due i principali criteri tassonomici: la religione e l’etnia. Più avanti viene specificato che la lingua è un tratto distintivo dei gruppi della seconda categoria: “The second category comprises Muslim ethnic groups spread over two or more territories with a distinct cultural identity and language.” (2013: 79).

Secondo gli autori stessi, tuttavia, questi due aspetti non sembrano sufficienti a rendere conto della varietà dei raggruppamenti presenti nell’area. Una ulteriore integrazione è dunque necessaria per stilare una più completa classificazione basata su caratteri socio-politici, la quale includa le minoranze maggioritarie (numericamente consistenti e prive di potere politico), le minoranze politiche (numericamente non consistenti e prive di potere politico) e le minoranze “intrappolate” (“trapped minorities”, situate in due o più stati e marginalizzate²). La classificazione proposta da Castellino e Cavanaugh è la seguente:

- minoranze religiose non musulmane (ebrei, cristiani);
- minoranze musulmane eterodosse (alawiti, drusi, bah’ai, ismailiti);
- minoranze etnico-nazionali (beduini, berberi, animisti, turkmeni, arabi ahzawi);

² Questo tipo di gruppo minoritario potrebbe essere assimilato alla tipologia di “minoranze diffuse” individuate da Bengio & Ben Dor 1999.

- minoranze politiche (sciiti in Arabia Saudita, sunniti in Iran);
- minoranze maggioritarie (sciiti in Bahrein);
- minoranze “intrappolate”, (palestinesi, baluchi, curdi);

Lo studio è prevalentemente incentrato sull’analisi descrittiva di ogni minoranza menzionata, con frequenti riferimenti alle lingue in uso. Si rivelano interessanti molti aspetti, tra i quali in modo particolare le esaurienti descrizioni delle evoluzioni storiche e sociali che hanno interessato i vari gruppi minoritari. Tuttavia, la classificazione dei gruppi proposta sembra eccessivamente allargata e basata su criteri tra loro molto diversificati, quali l’appartenenza religiosa, la caratterizzazione etnica, la collocazione geografica e il potere politico. L’attenzione rivolta alla lingua è praticamente assente, in quanto la classificazione proposta dagli autori si basa soprattutto su criteri sociali e politici.

In tal modo, il fattore linguistico non assume alcun rilievo e non è posto in evidenza l’aspetto che, invece, è un costituente peculiare dell’area, vale a dire la pluralità linguistica.

2.1.2 Gli studi parziali sulle minoranze del mondo arabo

Accanto alle opere di carattere generale, si trovano degli studi che trattano il tema delle minoranze nel mondo arabo in maniera parziale, caratterizzati cioè da un approccio circoscritto a un’unica realtà minoritaria o alla presenza di minoranze all’interno di un singolo contesto geografico.

Iniziamo con due lavori prodotti da autori italiani che, pur analizzando la dimensione linguistica del fenomeno minoritario, si concentrano sulla descrizione delle realtà di singoli paesi.

Un dettagliato contributo su *Le minoranze linguistiche in Iraq* è quello di **Fabrizio Pennacchietti** (1976). Come affermato dall'autore, l'intento è quello di “tracciare un profilo delle minoranze linguistiche oggi esistenti in Iraq” e il quadro che ne risulta è indubbiamente variegato e complesso.

Dapprima viene considerata l'arabofonia nella sua ripartizione in arabo classico e varietà dialettali locali. In secondo luogo, Pennacchietti esamina la situazione delle principali minoranze alloglotte presenti nella parte nord-est dell'Iraq (il Kurdistan iracheno), e dei relativi gruppi etnici. Tra questi, sono menzionati i curdi, i turkmeni e gli aramei.

Dal punto di vista geo-linguistico, l'autore fornisce informazioni sulla suddivisione delle parlate curde in dialetti settentrionali, centrali e meridionali e sulla loro collocazione. A differenza della minoranza curda che occupa una zona geografica precisa, i turkmeni si ritrovano sparsi in piccole isole linguistiche collocate tra la zona curda e quella arabofona. La popolazione turkmena parla sei diversi dialetti turchi, tra cui spicca quello di Kirkuk, che è anche una lingua letteraria. Il terzo grande gruppo alloglotta descritto da Pennacchietti è costituito dagli aramei che, secondo l'aspetto linguistico e confessionale, si dividono in due grandi gruppi. Il primo gruppo di aramei è costituito dai caldei, dai siriani (cattolici uniati) e dai giacobiti (cristiani monofisiti) che parlano il dialetto neo-aramaico detto anche *suret*, ossia "siriaco". Il secondo gruppo è costituito dagli assiri, appartenenti alla chiesa nestoriana. Della maggioranza degli assiri ormai stanziati in Iraq fanno parte gli assiri del Kurdistan turco e dell'Azerbaijan persiano, emigrati durante la I Guerra Mondiale. Gli assiri autoctoni parlano anch'essi un dialetto chiamato 'siriaco' (Pennacchietti, 1976: 55 sgg.).

L'autore, oltre a passare in rassegna i principali gruppi alloglotti principali presenti in territorio iracheno, accenna alle politiche linguistiche attuate nei loro confronti durante il regno hashemita, all'avvento della Repubblica nel 1958 e negli anni Sessanta e Settanta (1976: 61 sgg.).

L'articolo di Fabrizio Pennacchietti, pur costituendo una base fondamentale per affrontare lo studio dei gruppi alloglotti iracheni, si rivela tuttavia parziale per due ragioni. In primo luogo, prende in esame il contesto sociolinguistico e minoritario di un solo paese tra i tanti dell'area arabofona. In secondo luogo, l'autore non analizza in maniera approfondita tutte le minoranze linguistiche presenti, ma soltanto "le più importanti".

La situazione sociolinguistica siriana è indagata da **Riccardo Contini** (2005) nel suo contributo dal titolo *Le minoranze arameofone in Siria*, il quale offre una panoramica sull'alloglossia del paese, elencandone i gruppi linguistici minoritari (Contini, 2005: 143):

1. lingua adighé (circasso, caucasico nord-occidentale);
2. lingua cecena (caucasico nord-orientale);
3. armeno occidentale;
4. neogreco (dialetto cretese);
5. azeri (turcico);
6. domari (romani mediorientale);
7. kurmangi (curdo settentrionale).

Ad esse vanno aggiunte le varietà neo-aramaiche che costituiscono il fulcro centrale della trattazione e delle quali Contini espone una ricognizione approfondita. In Siria sono presenti tre varietà di aramaico: l'assiro (*suret* o neoaramaico nordorientale), il turoyo e il neoaramaico occidentale.

La situazione dei parlanti arameofoni siriani è analizzata da punti di vista diversi. Innanzitutto, per ognuna delle tre varietà neo-aramaiche (l'assiro, detto anche *suret* o neoaramaico nordorientale, il turoyo e il neoaramaico occidentale), viene riportata la consistenza demografica: per l'assiro si contano circa 20.000 parlanti, per il turoyo circa 7.000 e per il neo-aramaico occidentale circa 20.000. In secondo luogo, per quanto riguarda la loro collocazione geografica, l'autore riporta la presenza dell'assiro in Siria settentrionale, mentre i parlanti turoyo risiedono soprattutto ad Aleppo e a Qamishli, una città vicino al confine con l'Iraq e i parlanti di neo-aramaico occidentale, infine, si trovano in tre villaggi a 60 km a nord-est di Damasco (Ma'lūla, Bax'ā e Ġubb 'Adīn).

Il lavoro Contini è di fondamentale importanza per lo studio delle minoranze linguistiche nei paesi arabi. Tuttavia, anch'esso si presenta parziale sotto un duplice aspetto in quanto offre la descrizione della situazione sociolinguistica di un singolo paese e perché approfondisce l'analisi delle varietà neo-aramaiche, tralasciando la descrizione degli altri gruppi alloglotti.

Nel contributo curato da **Kirsten E. Schulze, Martin Stokes e Colm Campbell** (1996) è interessante la definizione dell'oggetto di studio e quella di "minoranze":

This book concerns the lives and experiences of stateless peoples and minorities in the Middle East. For its purposes, minorities will be defined as a collection of persons in the population of a given state or given region who are numerically inferior or politically powerless. They are identifiable, and, indeed, identify themselves through a shared language, culture or religion, or a combination of these factors. This definition includes the traditional numerical minorities as the Christian, Jewish, Zoroastrian, Alawi or Baha'i communities in many Middle Eastern states. It also includes majority populations which are powerless (Iraqi Shi'a and Syrian Sunnis), as well as minorities in power such as the Alawis in Syria or the Maronites in pre-war Lebanon. Included amongst the stateless people are the Kurds, who constitute ethnic minorities in the states of which Kurdistan is a part, and the Palestinians in the West Bank and Gaza Strip. (Schulze *et al.*, 1996: 1)

Nel passo citato, le minoranze sono indicate come gruppi di individui subordinati alla maggioranza dal punto di vista numerico e politico. Se lingua, cultura e religione sono accettati come tratti distintivi di un gruppo minoritario, tali caratteri non sono tuttavia presi in considerazione al momento della classificazione. Essa prevede una divisione in "traditional numerical minorities" (come i cristiani, gli ebrei o gli alawiti), in gruppi che sono maggioritari in un determinato stato ma privi di potere politico (come gli sciiti iracheni e i sunniti siriani) e in altri numericamente inferiori ma dotati di potere statale (come, ad esempio, gli alawiti in Siria).

Il gruppo delle minoranze alle quali non è riconosciuto uno stato (probabilmente quelle "powerless") comprende i curdi qualificati esplicitamente come "stateless people", appunto, e considerati in seconda battuta "minoranza etnica" e quindi classificati non in virtù della loro specificità etnica ovvero della diversità linguistica.

La classificazione del fenomeno minoritario proposta da Schulze, Stokes e Campbell risulta dettata da criteri vaghi e non specifici. Il fatto, ad esempio, che la diversità religiosa degli alawiti siriani non sia ammessa come criterio caratterizzante rende questo gruppo minoritario classificabile sia come minoranza numericamente inferiore sia come gruppo dominante dal punto di vista politico. Allo stesso modo,

non è facile classificare i curdi, se considerarli, cioè, minoranza etnica, vale a dire differenziata dalla maggioranza e da altri gruppi per tratti culturali distintivi, tra i quali possa essere annoverata la lingua, oppure gruppo caratterizzato dal fatto di non possedere uno stato.

Nel corso dell'opera, la questione delle minoranze è affrontata dal punto di vista legislativo, politico e culturale. Essendo un'opera collettanea, ogni capitolo affronta la questione secondo uno di questi approcci. Degno di nota è come viene affrontata la questione secondo il punto di vista culturale:

Four chapters in this volume are concerned with culture. This is understood in two overlapping senses. The first is a conventional anthropological definition in which culture is considered as a domain of shared meanings, values, practices and imperative shaping social life. The second relates to culture as a field of expression which stands, at first glance, outside the domain of 'everyday life' – literature, visual art, music. (1996: 8)

È estremamente curioso che nella seconda accezione del concetto di cultura riportata, cioè l'ambito di espressione riferibile alla letteratura, alle arti visive e alla musica, nessuna menzione è fatta della lingua. Non è dunque offerta alcuna analisi specifica delle minoranze linguistiche nell'area. Come accennato precedentemente, ogni articolo tratta la situazione di un singolo contesto minoritario presente in alcuni dei paesi (come, ad esempio, i curdi in Iraq o la questione dei palestinesi in Giordania). Un'ultima osservazione da farsi su questo contributo riguarda l'area geografica indagata, che comprende stati non propriamente arabi, ossia la Turchia, Israele, l'Uzbekistan e il Kazakistan.

Un altro interessante studio è l'opera collettanea di **Ofra Bengio e Gabriel Ben-Dor** (1999) dal titolo *Minorities and the State in the Arab World*. L'incipit della prefazione dei due autori mette in evidenza subito la prospettiva adottata nello studio del fenomeno delle minoranze:

One of the most bedeviling problems of modern Arab political life has been the place of minorities – national, ethnic, and religious – within the polity and society. (...) This collection treats minorities not necessarily in numerical terms but in terms of their political standing within the state, that is, their lack of political power. Thus, it addresses the Shi'is in Iraq and Bahrein and the Palestinians in

Jordan, (...). Also included are those minorities that are active politically and pose a challenge to the integrity of the state, for example, the Kurd of Iraq and the southern Sudanese; those whose political has changed over time, such as the Maronites in Lebanon and the Alawis in Syria; the Copts of Egypt, whose problem is perhaps less with the state and more with the society; and the anomaly of the Berbers in Algeria. (Bengio & Ben-Dor, 1999: vii).

Nel passo riportato emerge chiaramente che le minoranze linguistiche non saranno l'oggetto della ricerca: sono citate solo le minoranze nazionali, etniche e religiose. Al di là del tipo di gruppo minoritario, la prospettiva adottata è di tipo storico-politico: lo scopo del volume è, infatti, studiare la relazione tra le minoranze e lo stato.

Tuttavia, nel primo degli articoli proposti, Gabriel Ben-Dor (1999) fornisce alcuni criteri di classificazione per le minoranze presenti nei paesi mediorientali.

L'autore (Ben-Dor 1999: 7 sgg.), offrendo una classificazione basata su criteri di carattere demografico e geografico, distingue tra minoranze 'compatte' ("compact minorities") e minoranze 'diffuse' ("diffuse minorities").

Il primo tipo di minoranza è caratterizzata dal fatto di essere ben definita dal punto di vista geografico, occupando essa una determinata regione, all'interno dei confini statali, nell'ambito della quale rappresenta una maggioranza. È il caso, secondo l'autore, dei drusi e degli alawiti in Siria. I drusi rappresentano un gruppo minoritario di tipo religioso formatosi nell'ambito della corrente dello Sciismo. La consistenza numerica dei drusi è abbastanza rilevante soprattutto in Siria (ma anche in Libano e in Israele) dove i drusi sono più di 200.000 (Bausani, 1999: 122). Gli alawiti, invece, chiamati anche nusairiti, sono anch'essi un gruppo religioso formatosi all'interno della corrente dello Sciismo e diffuso principalmente in Siria (Hourani, 1947: 8). Si noti che i drusi e gli alawiti sono arabofoni e costituiscono, quindi, minoranze di tipo esclusivamente religioso.

Altro tipo di minoranza classificata da Ben-Dor è quella 'diffusa'. A differenza delle minoranze 'compatte', quelle 'diffuse', ossia non-compatte o disperse, sono caratterizzate da disseminazione all'interno di territori appartenenti a stati diversi. È il caso, secondo Ben-Dor, dei cristiani ortodossi (come i seguaci della chiesa greco-ortodossa) in Siria, Libano e Israele, i quali non hanno raggiunto uno status di maggioranza numerica in nessuno stato o area.

Una volta stabilita l'esistenza di questi due tipi di minoranza negli stati mediorientali, l'autore afferma che le minoranze 'compatte' e 'diffuse' costituiscono i poli estremi di un “theoretical continuum” che comprende al suo interno alcune tipologie mediane (1999: 11).

I curdi, ad esempio, si adattano al modello di minoranza 'compatta', ma allo stesso tempo se ne differenziano. Possono essere considerati minoranza 'compatta' in Iraq in quanto, all'interno dei confini di questo stato, ci sono zone in cui raggiungono una maggioranza schiacciante. Tuttavia, la dispersione geografica che caratterizza i curdi, in quanto presenti in zone di altri tre stati (l'Iran, la Siria e la Turchia) li rende una minoranza non totalmente compatta, ma 'semi-compatta' (“semi-compact minority”). A questo punto l'autore fa una riflessione, che nella sua trattazione non avrà seguito, sul fattore linguistico come possibile criterio distintivo di gruppi minoritari:

In terms of objective parameters, it appears that the existence of a separate language is considered by many scholars as being of decisive significance in defining a distinct minority. (1999: 9)

Un altro esempio di minoranza che non è né compatta né diffusa è quello dei copti, definiti una minoranza 'semi-diffusa' (“semi-diffuse minority”) per ragioni di grandi numeri e parziali concentrazioni demografiche. In Egitto, infatti, essi raggiungono una consistente presenza del 10% rispetto al totale della popolazione e all'interno dei confini statali sono presenti numerosi villaggi con una netta maggioranza di copti, che pur risultando ‘dispersi’ raggiungono in alcune aree alti livelli di concentrazione demografica. Un elemento importante di questa classificazione è il livello di attività politica della minoranza all'interno dello stato: più una minoranza è compatta e più è caratterizzata da autorevolezza nell'ambito della politica statale. Viceversa, una minoranza 'diffusa' tende ad essere inefficace dal punto di vista politico ed è caratterizzata da marginalità istituzionale.

La classificazione delle minoranze nel Medio Oriente proposta da Ben-Dor (Tabella 6) si risolve, dunque, secondo i criteri del territorio e della concentrazione demografica, nella prospettiva secondo la quale tali fattori sono importanti nel definire il rapporto tra le stesse minoranze e gli stati in cui esse sono presenti.

Tabella 6

Tipo di minoranza	Compatta	Semi-compatta	Semi-diffusa	Diffusa
Gruppo minoritario	drusi e alawiti	curdi	copti	cristiani ortodossi
Caratteristiche	Risiedono in un territorio geograficamente ben definito nel quale costituiscono una maggioranza considerevole	Sono dispersi nel territorio mediorientale senza raggiungere una netta maggioranza in un singolo stato	La concentrazione demografica è parziale ma consistente; il livello della loro autocoscienza politica e delle loro aspirazioni è aumentato improvvisamente	Non possiedono uno status di maggioranza in nessuna regione né hanno un centro singolo; tendono ad essere inefficaci a livello politico

Fonte Ben-Dor (1999)

Sempre secondo Ben-Dor, oltre che considerare la densità demografica e la geografia, nello studio delle minoranze in territorio arabofono, si deve anche tenere conto del rapporto che intercorre tra le minoranze stesse e l'Islām. L'Islām, infatti, è considerato “una comunità politica di gran lunga superiore rispetto a ogni statonazione” (1999: 14). Se si fa riferimento all'Islām, non si può non considerare la divisione al suo interno tra Sunnismo/Sciismo, ottenendo in tal modo un'ulteriore classificazione delle varie realtà minoritarie:

The split between Sunnis and Shi'is has been such a central fact of life in the political history of the Middle East that is cannot be ignored. Do the Sunnis constitute a minority in Iran, and if so, does the term *minority* carry the same connotation as in the case of an ethnic-linguistic minority like the Kurds? If the reply is in the affirmative, then we have at least three definitions of minorities in the Middle East: ethnic, religious, and intra-Islamic. (1999: 17)

In Medio Oriente, quindi, una minoranza può essere etnica, religiosa o 'intra-islamica'. Le minoranze cosiddette 'intra-islamiche' (“intra-Islamic minorities”) sono le varie confessioni eterodosse afferenti allo Sciismo presenti, ad esempio, nei Paesi del Golfo.

La classificazione tripartita proposta da Ben-Dor considera l'etnia come fattore fondamentale nel differenziare i gruppi minoritari tra loro. All'inizio del suo contributo, l'autore aveva considerato il fattore etnico come il più importante strumento per lo studio delle minoranze, individuando alcune caratteristiche dell'etnicità: l'origine comune, la cultura e la lingua (1999: 1). Se la lingua appare, quindi, come una delle componenti dell'etnia, la tipologia di minoranza etnica comprenderebbe anche le minoranze linguistiche. In ogni caso, l'autore non approfondisce la questione e l'unico fatto evidente è che egli non classifica le minoranze secondo una caratterizzazione che sia esclusivamente linguistica. Altri contributi del volume riguardano casi specifici, come ad esempio le analisi della questione berbera in Algeria o quella dei Copti in Egitto o degli Sciiti in Bahrein.

Will Kymlicka e **Eva Pförtl** (2014) con *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* offrono un recentissimo contributo sulla questione delle minoranze nel mondo arabo in prospettiva teorica e storica. L'interesse suscitato dal volume risiede nel fatto che esso affronta il tema in relazione al multiculturalismo e ai diritti delle minoranze, il cui rispetto è considerato uno dei requisiti fondamentali per le contemporanee sfide democratiche. La classificazione adottata dai curatori del volume è quella che ricorre più volte in letteratura (arabi non musulmani, musulmani non arabi, né arabi né musulmani), secondo la quale, come si è già visto, si ha una sovrapposizione dei criteri distintivi e il fattore linguistico si trova "disperso" in più di una categoria.

Al di là della tassonomia adottata, l'intento del volume è analizzare il rapporto tra le nuove politiche in materia di diritti minoritari e la condizione delle minoranze nel mondo arabo.

I contributi che formano l'opera collettanea affrontano lo studio del fenomeno minoritario nel mondo arabo secondo prospettive parziali, dedicate all'analisi di specifici contesti minoritari come la questione del Sahara-Occidentale, del movimento berbero in Algeria, degli immigrati nei Paesi del Golfo, dei palestinesi in Israele e degli assiro-caldei in Iraq. Inoltre, nessuna analisi è dedicata alla questione dei diritti linguistici delle minoranze, unici a garantire una reale integrazione ed uguaglianza di tutti i cittadini.

2.1.3 Limiti degli studi e nuove prospettive

Dalla panoramica presentata degli studi sulle minoranze nel mondo arabo appare innanzitutto evidente che le varie categorizzazioni proposte non rispondono a principi tassonomici condivisi tra i vari autori. La sovrapposizione di criteri distintivi di un gruppo da un lato riflette indubbiamente la varietà e l'eterogeneità delle minoranze presenti nell'area, ma dall'altro rende le classificazioni elaborate imprecise e non coerenti.

Dall'esame della letteratura sull'argomento è stato possibile suddividere i contributi in due tipologie principali. La prima include opere di carattere generale sul tema delle minoranze, la seconda comprende contributi parziali, cioè dedicati a un singolo contesto minoritario nell'area regionale araba o ad un singolo paese. In alcune opere del primo gruppo si è notato un generale riconoscimento della diversità culturale e linguistica. Tuttavia, l'attenzione rivolta alle minoranze alloglotte del mondo arabo è stata alquanto limitata. Solo in pochissimi casi, infatti, le classificazioni dei gruppi minoritari hanno tenuto conto della caratterizzazione linguistica, non fornendo del resto una descrizione sufficientemente esaustiva e completa della varietà dei gruppi alloglotti in territorio arabofono. Il secondo gruppo di contributi, invece, segue un approccio descrittivo molto specifico, che non consente di allargare la visione della problematica e la comprensione del fenomeno a livello generale.

Le opere di autori arabi si sono generalmente contraddistinte per una certa difficoltà e riluttanza a trattare della diversità linguistica come criterio distintivo delle minoranze, considerando la comunità islamica comprensiva di ogni tipo di diversità e concependo, di contro, la diversità esterna alla *umma* in termini esclusivamente religiosi non musulmani. Questa tendenza è contrastata, come si è notato, dagli studi di Sa'ad al-Dīn Ibrāhīm, il quale attribuisce importanza all'eterogeneità linguistica dell'area regionale araba, fornendo ricognizioni tassonomiche e numeriche dei gruppi alloglotti presenti nei paesi arabi.

Tenendo conto degli orientamenti prevalenti e ben consapevoli che è la combinazione di più fattori sociali (lingua, religione, consistenza numerica, accesso al potere) a caratterizzare una minoranza, il presente lavoro si propone di

approfondire la trattazione del tema delle minoranze linguistiche nei paesi arabi secondo le seguenti direzioni:

1. dare risalto alla caratterizzazione linguistica come fattore distintivo di un gruppo minoritario e dunque come fattore indispensabile per inquadrare appieno il fenomeno del plurilinguismo nell'area: classificare cioè le minoranze presenti nel mondo arabo sulla base del fattore lingua allo scopo di dare conto delle numerose varietà linguistiche dell'area;
2. assumere come prioritario ed esclusivo l'elemento linguistico nella descrizione del fenomeno minoritario, in modo da superare i limiti di descrizione e classificazione precedenti;
3. presentare una panoramica che sia il più possibile complessiva, dettagliata e comprensiva dei sistemi linguistici diversi dall'arabo presenti in ciascun paese.

2.2 I gruppi alloglotti nei paesi arabi

2.2.1 Il plurilinguismo e le minoranze linguistiche nel mondo arabo

Lo scopo di questo paragrafo, e di quello successivo, è approfondire la complessa situazione linguistica dei paesi definiti in un primo momento “arabofoni”.

Riprendendo la dicotomia proposta da De Mauro (1992a), in riferimento alla diversificazione interna di ogni sistema linguistico, i paesi arabi si contraddistinguono prima di tutto per la presenza di un alto grado di “plurilinguismo esterno” (o “esogeno”), riferibile alla presenza di altre lingue. In effetti, svariate minoranze linguistiche coesistono accanto all'arabo.

Se, in generale, la situazione dell'arabo è per certi versi equiparabile a quella del latino, ricordata da De Mauro come “storia di irriducibile molteplicità e di ineliminabile comunanza” (De Mauro, 1992b: 92), è interessante evocare anche un altro parallelismo relativo al rapporto tra formazione degli stati nazionali e diversità linguistica. Se in Occidente il nazionalismo ha significato l'affermazione di un'unica identità linguistica e culturale all'interno di una determinata nazione (una lingua = uno stato), dove il concetto di nazione significava una corrispondenza di confini territoriali e linguistici, le politiche nazionalistiche panarabe avviate nel mondo mediorientale e nordafricano hanno trovato invece espressione in un'omologazione linguistica transnazionale, oscurando il reale plurilinguismo e multiculturalismo presenti sul territorio. La lingua araba, divenuta simbolo dell'identità nazionale in Medio Oriente e in Nord Africa, è stata infatti adottata come unica lingua ufficiale dei paesi che raggiunsero l'indipendenza dalle potenze coloniali europee nel corso del secolo scorso (Grandguillaume, 1983). Tuttavia, l'uniformazione linguistica, promossa energicamente a livello ufficiale, non ha conseguito gli effetti sperati nel reprimere il plurilinguismo esogeno presente nell'area.

La presenza di gruppi linguistici minoritari è, infatti, un dato strutturale del vasto territorio preso in esame. Gli 'arabi' (coloro, cioè, che provengono dalla Penisola araba) sono stati, nel lungo periodo delle conquiste islamiche, veicolo di diffusione di una lingua che si è imposta in territori dove erano presenti da tempo altri sistemi linguistici:

[...] le conquiste islamiche diffondevano l'arabo ben oltre i termini d'Arabia: [...]: la penetrazione linguistica si compie con rapidità

impressionante su tutta la zona della diaspora araba, le culture e le letterature nazionali o in breve tempo spariscono, o subiscono un sensibile arresto e una stasi da cui solo lentamente alcune di riprenderanno: tale fu la sorte della cultura latina nell'Africa romana e in Spagna, della greca e copta in Egitto, della greca e siriana in Siria e Mesopotamia, dell'iranico nell'Iraq e in Persia. [...] il nucleo fondamentale resisterà: dal Marocco ai margini dell'altopiano iranico. Su tutto questo territorio, pur sussistendo nel parlar quotidiano (Berberi d'Africa) o nell'uso dotto e liturgico (Copti e Siri) minoranze alloglotte, o più esattamente bilingui, l'arabo ha mantenuto la sua posizione di lingua dominante. (Gabrieli, 1967: 11-2)

Le conquiste islamiche, iniziate nel VII secolo, contribuirono al cambiamento del paesaggio linguistico del Medio Oriente e del Nord Africa, arabizzando, del tutto o parzialmente, popolazioni con patrimoni linguistici diversi dall'arabo. Alcune lingue, soccombendo completamente al processo di arabizzazione, si sono estinte: è il caso della lingua copta in Egitto (che tuttavia sopravvive come lingua liturgica), della fase tarda del fenicio punico e della lingua sudarabica detta himyaritica. Altre, sopravvivendo, sono state in ogni caso oggetto di influssi arabizzanti, specialmente a livello lessicale (Zaborski, 1996: 198).

Se da un lato, sottolineando il suo carattere di lingua veicolare, l'arabo può considerarsi lingua "multinazionale" sin dal VII secolo (Oman, 1976: 49), o "transglottica" come l'aveva chiamata De Mauro (1992b: 117), d'altra parte l'esistenza di altre popolazioni parlanti lingue diverse è visibile fino ai nostri giorni. Jean-Yves L'Hopital osserva che:

Il reste que la permanence de ces groups, quelques minoritaires qu'ils soient suivant les régions, est un fait. Par leur survivance, par leur seule existence, ils expriment la fidélité de certain peuples à leur origines (parfois aussi à leur religion) ils manifestent la conscience d'une richesse à préserver, à maintenir et à transmettre, ils expriment le refus d'une uniformisation qui accompagne toujours toute structure "d'empire" où la langue de plus fort, militairement, économiquement ou culturellement, prétend toujours à la domination. (L'Hopital, 1999:88)

Il vasto territorio 'arabofono' odierno è da considerarsi, dunque, una 'regione-mosaico' contraddistinta dalla presenza di una lingua ufficialmente dominante, vale a dire l'arabo, e dalla persistenza di altre culture e altri gruppi linguistici, recessivi

rispetto al dominio culturale e linguistico della lingua araba, il cui status può essere definito come ‘minoritario’. L’obiettivo del presente lavoro è quello di descrivere il fenomeno delle minoranze presenti nel mondo arabo secondo un particolare aspetto: quello linguistico.

In tale prospettiva, è utile considerare la definizione di “minoranza” elaborata da Francesco Capotorti:

[...] an ethnic, religious or linguistic minority is a group numerically smaller than the rest of the population of the State to which it belongs and possessing cultural, physical or historical characteristics, a religion or a language different from the rest of the population. (Capotorti, 1991: 7)

Un gruppo minoritario può dunque distinguersi dal resto della popolazione per determinate caratteristiche: etnia, religione, lingua, consistenza numerica, cultura, aspetti fisici e circostanze storiche. Una minoranza può essere “etnica”, “religiosa” e “linguistica”. In questa sede, e per lo scopo del presente lavoro, nella classificazione dei gruppi minoritari avrà prevalenza, come criterio distintivo e caratterizzante di un gruppo, l’aspetto linguistico. La classificazione proposta riguarda, infatti, i gruppi linguisticamente minoritari, vale a dire le minoranze i cui individui si caratterizzano, rispetto alla maggioranza arabofona, per essere locutori di una lingua diversa.

Il carattere distintivo di un gruppo minoritario, rispetto a una maggioranza, è evidenziato dal giurista Alessandro Pizzorusso, secondo il quale l’espressione “minoranza”, nella sua accezione sociologica, è utilizzata per “la particolarità distintiva che un gruppo assume” rispetto alla maggioranza. Le minoranze

presentano caratteristiche [...] contrapposte alle corrispondenti maggioranze sulla base di fattori sociali dotati di una certa stabilità, come quello etnico, quello linguistico o quello religioso [...] (1993: 50)

La lingua può dunque essere assunta a criterio distintivo di una minoranza rispetto a una maggioranza, determinando la caratterizzazione di un gruppo.

È noto come la nozione di “minoranza linguistica” sia di difficile definizione³. In ogni caso potremmo utilizzare tale espressione per indicare un gruppo o una comunità i cui parlanti hanno come lingua materna una lingua diversa da quella della maggioranza.

Le minoranze presenti nei paesi arabi appartengono a famiglie linguistiche diverse e sono, quindi, estremamente differenziati dal punto di vista tipologico. Prima della ricognizione differenziata per ciascun paese, si propone una breve classificazione delle minoranze in base alla famiglia linguistica di appartenenza. L'alloglossia dei paesi arabi comprende le seguenti principali famiglie linguistiche⁴:

Maghreb

- lingue afro-asiatiche o camito-semitiche: berbero, giudeo-arabo
- lingue nilo-sahariane: nubiano, tedaga
- lingue nigero-kordofaniane: wolof, bambara, poular, soninké
- lingue indoeuropee: francese

Mashreq

- lingue afro-asiatiche o camito-semitiche: aramaico, sudarabico, (ebraico)
- lingue caucasiche: circasso
- lingue altaiche: turco, turkmeno
- lingue indoeuropee: curdo, armeno, persiano

L'elenco proposto dà una prima idea dell'alto grado di diversificazione linguistica presente nei paesi arabi. Tale plurilinguismo *de facto*, tuttavia, si contrappone alla situazione delle lingue ufficialmente riconosciute in ogni paese arabo. Per dare conto di tali opposti, nei successivi paragrafi verrà presentata una panoramica delle lingue

³ Per alcune definizioni v. tra gli altri Berruto (2007: 154), Francescato (2008: 311), Telmon (2004: 505-6). Per una riflessione su questioni teoriche e storiche relative alle minoranze linguistiche v. De Mauro 1992a.

⁴ La classificazione è stata elaborata in base ai dati forniti da Zaborski (1996), L'Hopital (1999) e Mion (2007).

ufficiali e, solo in un secondo momento, sulla base delle fonti consultate, si offrirà una classificazione dei gruppi alloglotti presenti in territorio “arabofono”.

2.2.2 *Le lingue ufficiali nei paesi arabi*

Prima di esaminare la grande varietà di gruppi linguistici minoritari, è interessante osservare in quale grado l’arabofonia sia riconosciuta ufficialmente in tutti i paesi. La Tabella 7 riporta le lingue ufficialmente riconosciute in ogni paese arabo. I dati sono stati ricavati dalla consultazione delle costituzioni di ciascun paese.

Si precisa che d’ora in poi l’esposizione non includerà cinque stati (Sudan, Ciad, Somalia, Gibuti e Isole Comore). Pur avendo in precedenza classificato tali paesi come arabi, le ragioni di questa esclusione vanno ricercate nel fatto che essi appartengono a un’area regionale diversa (quella subsahariana) e nell’intento, quindi, di evitare una trattazione troppo dispersiva.

Tabella 7 – Lingue ufficialmente riconosciute nei paesi arabi

Paese	Lingue ufficiali
Marocco	arabo, berbero
Algeria	arabo, (berbero: lingua nazionale)
Libia*	arabo
Tunisia	arabo
Mauritania	arabo (poular, soninké, wolof: lingue nazionali)
Egitto	arabo
Siria	arabo
Giordania	arabo
Palestina	arabo
Libano	arabo
Iraq	arabo, curdo
Kuwait	arabo
Arabia Saudita	arabo
Bahreïn	arabo
Qatar	arabo
Emirati Arabi Uniti	arabo
Oman	arabo
Yemen	arabo

* processo costituzionale in corso

Se si esclude il riconoscimento come lingue nazionali del berbero in Algeria (nel 2002) e del poular, del soninké e del wolof in Mauritania (nel 1991), la tabella illustra la seguente situazione: solamente 2 paesi su 18 (Marocco e Iraq) presentano *lingue ufficiali* diverse dall'arabo riconosciute dalla Costituzione.

Il riconoscimento più recente è quello della lingua berbera in Marocco, con la riforma costituzionale del luglio 2011. Nel 2005, invece, la lingua curda diventa lingua ufficiale in tutto il territorio iracheno. A fronte di tale contesto, è opportuno a questo punto proporre una panoramica sulla presenza di minoranze linguistiche nei paesi arabi, allo scopo di osservare e confermare che la situazione delle lingue ufficialmente riconosciute non riflette affatto la reale condizione di plurilinguismo che, come si vedrà, risulta essere un dato strutturale dei paesi presi in considerazione.

2.2.3 Le minoranze linguistiche nei paesi arabi

La situazione linguistica dei paesi arabi appare, infatti, alquanto complessa: l'ufficialità riconosciuta della lingua araba in tutti i paesi del Maghreb e del Mashreq nasconde numerose realtà linguistiche presenti nel territorio.

È forte, infatti, la presenza di lingue estranee al patrimonio linguistico-culturale arabo: da un lato le lingue europee, come l'inglese e il francese, retaggio del dominio coloniale, che sono ormai parte costitutiva dei repertori linguistici di molti paesi, e dall'altro le lingue di gruppi minoritari che persistono da tempo in territorio arabofono.

La ricognizione sulle minoranze linguistiche è stata effettuata in base a disparate fonti esistenti sull'argomento che in alcuni casi si sono rivelate non coerenti tra loro e quindi non affidabili. Un ulteriore elemento di difficoltà per la rappresentazione dell'alloglossia è data dall'instabilità politica e demografica dell'area, causata dai recenti avvenimenti, tra i quali in particolare la perdurante guerra civile in Siria, i cui effetti collaterali stanno attualmente interessando anche l'Iraq e che sono alla base di movimenti migratori di popoli da un'area geografica all'altra.

Per facilitare la lettura, la trattazione sarà divisa in tre macro-aree: il Maghreb e l'Egitto, il Mashreq, la Penisola araba.

2.2.3.1 *Il Maghreb e l'Egitto*

Gli stati del **Nord Africa** sono accomunati da un quadro linguistico altamente diversificato, caratterizzato sia dalla differenziazione intra-linguistica della lingua araba, sia dalla presenza di lingue europee estranee al patrimonio linguistico endogeno, tra le quali domina il francese, e, infine, da una lingua minoritaria altamente rappresentata dal punto di vista numerico: il berbero. Dei paesi nordafricani fanno parte l'Algeria, il Marocco, la Tunisia, la Libia, la Mauritania (che costituiscono il cosiddetto “Grande Maghreb”) e l'Egitto che per tradizione è parte del Mashreq, ma che in questa sede, per semplificazione analitica, verrà incluso nell'area del Nord Africa.

In **Algeria** le lingue utilizzate sono l'arabo standard, l'arabo dialettale e la lingua berbera, che costituisce la minoranza linguistica parlata da circa il 20-25% della popolazione. La lingua *amazigh* in Algeria è suddivisa in quattro principali sotto-gruppi linguistici, rappresentanti le varietà dialettali più diffuse: il cabilo, lo chaoui, il mozabita e il tuareg (Bououd, 2011a:75). La regione a maggior densità berberofona, con un terzo di tutti i berberfoni algerini, è la Cabilia, che si trova nel nord del paese e si estende a est di Algeri, i cui principali centri sono Tizi-Ouzou e Béjaïa. I locutori dello chaoui, circa un milione di persone, si concentrano, invece, nella zona dei monti Aurès, nella parte nord-ovest del paese, verso il confine tunisino. I mozabiti risiedono principalmente nella città di Ghardaïa e nei suoi dintorni, a circa 500 chilometri a sud di Algeri, mentre i tuareg occupano le zone sahariane meridionali del paese, principalmente Ahaggar e Ajjer (Chaker, 1999: 11-2). Bassiouney (2009: 213) riferisce del francese, come lingua massicciamente presente nella società e parte del repertorio linguistico degli algerini.

In **Marocco** la situazione linguistica è molto simile. In questo paese la presenza del berbero raggiunge però percentuali più alte rispetto a quelle algerine, con un'incidenza del 35-40% pari a 10-12 milioni di individui. La berberofonia marocchina si presenta suddivisa in tre principali varietà dialettali: il tarifit (parlato

nella regione settentrionale del Rif), il tamazight (localizzato nelle regioni montuose del Medio e dell'Alto Atlante, nel centro del paese) e il tashlhit (nelle zone meridionali dell'Alto Atlante, dell'Anti-Atlante e nella regione del Sous con capoluogo Agadir a sud-ovest del paese) (Chaker, 1999: 11). Anche in Marocco, la lingua francese occupa un ruolo sociale importante (Durand, 2004: 29-30; Bassiouney, 2009: 221), mentre l'uso della lingua spagnola è ristretto alle enclavi spagnole di Ceuta e Melilla, nel nord del paese, ed è usato con gli stranieri nelle zone del vecchio protettorato europeo (Youssi, 1995: 30).

Anche in **Tunisia** le lingue correntemente utilizzate sono l'arabo standard, il dialetto arabo tunisino, la lingua berbera e la lingua francese (Bassiouney, 2009: 227). La zona berberofona in Tunisia è ristretta all'isola di Jerba e a circa dieci villaggi del centro-sud del paese e raggiunge le 60mila unità circa (Chaker, 1999: 12).

Il quadro linguistico della **Libia** si presenta leggermente più articolato. Oltre alla lingua araba (standard e dialettale), è attestata la presenza del berbero come principale minoranza linguistica del paese. I berberi libici raggiungono il 10% di presenza rispetto al totale della popolazione (700mila su 6,6 milioni circa) e occupano principalmente due aree: la zona montuosa del Jebel Nefusa e la regione di Zuara, a poca distanza dal confine con la Tunisia (Chaker & Ferkal, 2012: 108). Ulteriori dati a disposizione sono quelli di *Ethnologue*⁵ e Jacques Leclerc⁶. Secondo quanto riportato da *Ethnologue*, sono presenti arabo standard, arabo dialettale, berbero (dialetti *awjilah*, *ghadames*, *nafusi*, *sawknah*, *tamahaq*) e la lingua domari. La presenza della lingua domari in Libia, in realtà, risulta dubbia in quanto essa è una varietà rom principalmente parlata nell'area vicino orientale, soprattutto in Israele/Palestina, piuttosto che in Nord Africa.

Per Leclerc il quadro linguistico libico è composto da: arabo standard, arabo dialettale, lingua berbera, lingue nilo-sahariane (zaghawa e tedaga), lingue indo-iraniane (punjabi, domari, cingalese) e lingue occidentali indo-europee (tra cui

⁵ www.ethnologue.com/show_country.asp?name=LY

⁶ LECLERC Jacques, "Libye" in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 21 ottobre 2011, <http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/afrique/libye.htm>, consultato il 9 agosto 2013.

inglese, francese, italiano). Da questi dati emerge una situazione linguistica estremamente varia. Le minoranze nazionali (o autoctone) sono il berbero e il nilo-sahariano. Le altre, indo-iraniane e indo-europee, possono essere considerate lingue recentemente immigrate. Quitout (2004: 314 e 317) sottolinea la presenza di tre gruppi etnici principali, la cui fusione ha dato origine agli abitanti libici attuali: i conquistatori arabi, i berberi del nord e i berberi del sud (Tuareg), i neri dell'Africa centrale, vale a dire i Tubu, localizzati nella parte orientale del paese, regione di Kufra, e a ovest nell'area di Gatroun. L'uso della lingua francese in Libia non è comparabile con l'utilizzo che della stessa lingua si fa negli altri paesi del Maghreb. In effetti, lo status di principale lingua straniera europea utilizzata in Libia è detenuto dalla lingua inglese che rappresenta lo strumento di promozione professionale ed economica (2004: 322).

Anche la **Mauritania** offre un quadro linguistico altamente diversificato. Le lingue presenti sono: la lingua araba (arabo standard e arabo dialettale), il berbero (*zenaga*) (Brugnatelli, 2011: 259; Ibrāhīm, 1992: 85) e il gruppo linguistico della famiglia del Niger-Cordofan, tra cui il wolof, il poular (o fulfulde), il soninké e il bambara (Zaborski, 1996: 200; Ould Zein, 2010: 44). Il poular, il soninké e il wolof sono lingue nazionali dal 1979 e dal 1991 questa realtà è sancita dall'articolo 4 della Costituzione mauritana (Ould Zein, 2010: 46).

La presenza di gruppi alloglotti in **Egitto**⁷ è riconosciuta anche da Edward Said il quale, nella sua autobiografia, rievoca il carattere multilingue dell'ambiente cairota degli anni Quaranta:

All'inizio degli anni quaranta il Cairo era una città molto popolosa: durante la guerra vi stazionavano migliaia di soldati delle truppe alleate, che si erano aggiunti alle numerose comunità di espatriati italiani, francesi e inglesi e alle minoranze residenti di ebrei, armeni, siriano-libanesi (i *shawam*)⁸ e i greci. (Said, 2009: 39)

⁷ Stranamente Donini (1998: 36), nella sua opera sulle minoranze nei paesi del Mediterraneo, non registra per l'Egitto, come per il Marocco, alcuna lingua minoritaria.

⁸ Anche Hourani (1947: 48) parla di una comunità siro-libanese, di circa 100.000 individui, presente in Egitto in quegli anni.

Nell'Egitto contemporaneo si registra la presenza della minoranza linguistica berbera nell'oasi di Siwa, a ridosso del confine libico, nella quale vivono circa 15.000 berberofoni. Tra essi, 11.000 vivono a Siwa e 4.000 nei villaggi circostanti di Aghurmi, Abu Shruf, Khamisa e Balad al-Rum. Altra località egiziana abitata in prevalenza da berberi è l'oasi di Gārah, situata a nord-est di Siwa e che costituisce l'insediamento berberofono collocato più a oriente in tutta l'area nordafricana (Brugnatelli, 2011).

Un altro gruppo etno-linguistico autoctono è quello dei nubiani, stanziati da più di mille anni nell'estremo sud del paese (oltre che in Sudan), sulle rive del Nilo, nella regione di Assuan. L'ondata di arabizzazione, avvenuta nel VII secolo d.C., non fu molto invasiva e permise la sopravvivenza non solo della cultura, ma soprattutto della lingua nubiana, tuttora parlata e usata nelle relazioni sociali e in ambito popolare. Tuttavia i nubiani, la cui presenza numerica all'inizio degli anni '90 si aggirava intorno alle 500.000 unità, conoscono e parlano anche l'arabo, utilizzato come lingua seconda nei rapporti con la maggioranza arabofona. Protagonisti di diverse ondate migratorie in direzione delle città nel nord dell'Egitto, alla ricerca di più favorevoli opportunità lavorative, i nubiani rappresentano uno dei più grandi gruppi non-arabofoni integrati in modo pacifico con la vicina maggioranza araba (Ibrāhīm, 1992: 84-85).

Un'altra minoranza linguistica, nonché religiosa, è quella degli armeni (Ibrāhīm, 1992: 76; Hourani, 1947: 49; Chabry & Chabry, 1984: 246; Pattie, 2005: 132). L'armeno appartiene alla famiglia delle lingue indoeuropee e la religione professata è quella cristiana. Durante la Prima Guerra Mondiale gli armeni subirono atroci persecuzioni da parte dei turchi che sterminarono più di un milione di individui appartenenti alla loro comunità. La conseguenza fu l'esodo di circa un milione di armeni che raggiunsero i paesi arabi (Ibrāhīm, 1992: 76). Mentre circa 15.000 di rmeni erano già presenti in Egitto prima della Grande Guerra, la loro presenza aumentò bruscamente in seguito alle repressioni del 1915-16 (Saul, 1988: 12). Gli armeni riuscirono a conservare le proprie tradizioni linguistiche e culturali, facendo dell'Egitto uno dei più importanti centri propulsori della cultura armena (Hourani, 1947: 49) e rimanendo maggiormente integrati alla vita nazionale egiziana rispetto agli armeni residenti in altri paesi arabi (Chabry & Chabry, 1984: 246). In quei paesi

arabi in cui più forte fu l'esodo dovuto al genocidio, la lingua armena non solo sopravvisse ma rifiorì tramite l'alfabetizzazione e l'istruzione di massa (Pattie, 2005: 132). La comunità armena egiziana, in particolare, ebbe notevole influenza nella società e nella cultura del proprio paese, soprattutto sotto il regno di Muḥammad 'Alī, quando i suoi esponenti ricoprirono incarichi di prestigio divenendo fotografi, interpreti, commercianti e tecnici⁹. Il sito istituzionale dell'Ambasciata Armena in Egitto¹⁰ riporta alcuni dati numerici sulla presenza degli armeni nel paese: negli anni Quaranta essi raggiungevano le 40.000 unità. Negli anni Sessanta, durante la campagna di nazionalizzazione di Nasser la comunità armena si ridusse notevolmente e oggi essa è rappresentata soltanto da 8.000 individui circa, divisi tra il Cairo e Alessandria. *Ethnologue*¹¹ e Leclerc¹² riferiscono dell'esistenza in Egitto del domari, una lingua indo-iraniana parlata dai gruppi Rom. Leclerc registra, inoltre, la presenza di una comunità greca. Zaborski (1996: 200) e Ibrāhīm (1992: 79) ammettono la presenza di lingue turche¹³ in territorio egiziano, i cui locutori, secondo Leclerc, arrivano a circa 29mila. Secondo *Ethnologue* e Zaborski (1996: 203), nel paese è presente infine il begia, una lingua camita appartenente al ramo cuscitico, parlato dalle tribù nomadi Begia e localizzato in alcuni villaggi dell'Egitto sud-orientale.

2.2.3.2 Il Mashreq

Nell'area del Mashreq, cioè degli stati dell'oriente arabo, il **Libano** si presenta come uno stato plurilingue e multiconfessionale. Numerose sono, infatti, le comunità religiose che, stanziatesi nel paese a partire dalla conquista musulmana nel VII

⁹ Tahmizian Meuse A., *Communities: Armenians in Egypt Recount Rich History*, 27 giugno 2012, <http://www.egyptiandependent.com/news/communities-armenians-egypt-recount-rich-history>, consultato il 3 febbraio 2013.

¹⁰ <http://egypt.mfa.am/en/community-overview-eg/>

¹¹ <http://www.ethnologue.com/country/EG/languages>.

¹² Leclerc J., "Egypt" in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 26 giugno 2014, <http://www.axl.cefano.ulaval.ca/afrique/egypte.htm>, consultato il 20 luglio 2014.

¹³ I dati sulla presenza della lingua turca e della lingua greca non sono accompagnati da alcuna informazione relativa alle origini degli stanziamenti di queste comunità linguistiche. Saul (1988: 11-2) riferisce della presenza di alcuni turchi nel 1937 e di un movimento migratorio, tra il 1725 e il 1780, di circa 4mila melchiti uniati (di rito greco o bizantino cattolico) che si stanziarono a Damietta.

secolo d.C, hanno influenzato fino ai nostri giorni la storia e la politica libanese (Guazzone, 2012: 176). Tra esse quelle dei musulmani sunniti, sciiti e drusi (una confessione islamica eterodossa), e quelle dei cristiani rappresentati soprattutto dalla consistente comunità dei maroniti. L'organizzazione politica libanese ha sempre tenuto conto del settarismo confessionale presente sul suo territorio. La Costituzione del 1926, ad esempio, propugnava due principi fondamentali: l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, con conseguente diritto per tutti di essere ammessi agli uffici pubblici (art. 7 e art. 12), e l'eguale presenza di tutte le confessioni nelle rappresentanze pubbliche e nei ministeri (art. 95) (Hourani, 1947: 70). La costituzione attualmente in vigore tiene fede a tali principi, sancendo la libertà di coscienza e il rispetto di tutte le confessioni e degli interessi religiosi di ciascun individuo (art. 9). Garantisce, inoltre, la ripartizione dei seggi parlamentari in base all'uguaglianza tra cristiani e musulmani e in proporzione al numero di individui appartenenti a tali comunità (art. 24)¹⁴.

Per tornare alla situazione linguistica, oltre all'arabo (standard e dialettale) parlato dalla netta maggioranza del paese, sono presenti diversi gruppi alloglotti, tra cui l'armeno (Hourani, 1947: 66-67; Hourani, 1968:121; Pattie, 2005: 132-133; Nisan, 1991: 149; Ibrāhīm, 1992: 76; Chabry & Chabry, 1984: 237 sgg.; Donini 1998: 36). La comunità armena in Libano, formata da 5.000 individui nel 1914 e da 250.000 unità nel 1984, è stata protagonista di diverse ondate migratorie, di cui Chabry e Chabry riportano i momenti più significativi:

Les importants mouvements migratoires qui avaient marqué la communauté depuis le début du siècle n'ont pas véritablement cessé après la Seconde Guerre mondiale, rien n'étant stable dans ce monde arménien oriental : 30.000 Arméniens du Liban e de Syrie partirent vers l'Arménie soviétique lors de la campagne de rapatriement organisée par l'URSS ; des réfugiés arméniens affluèrent de Palestine après la guerre israélo-arabe de 1948 ; dans les années 1960-1970, d'autres vinrent de Syrie et d'Irak au Liban pour fuir une situation politique ou économique dégradée dans ces pays. Enfin, à partir de 1975, par suite de la guerre civile, on enregistra un nouvel exode arménien du Liban vers l'Europe et les Etats-Unis. (Chabry & Chabry, 1984: 237-238)

¹⁴ Il testo della Costituzione del Libano è consultabile sul sito internet del Consiglio costituzionale libanese al seguente indirizzo: <http://www.conseilconstitutionnelliban.com/sub-fr.aspx?id=169>.

Migliorino (2008: 33) rapporta la consistenza demografica della comunità armena in Libano negli anni 1924-1925 a circa 42.000 unità, delle quali 41.000 erano quelle di rifugiati riparati in Libano. Attualmente tale comunità conta oltre 150.000 individui, residenti in diverse località, come la capitale Beirut, il monte Libano e il villaggio di Aynjar¹⁵.

Un gruppo linguistico di antico insediamento è quello degli aramei che rappresentano una minoranza linguistica poiché locutori di alcune varietà di neo-aramaico.

L'aramaico fa parte della famiglia delle lingue afro-asiatiche (o camito-semitiche), più precisamente del gruppo delle lingue semitiche, appartenendo in modo specifico al sottogruppo del semitico nord-occidentale. Come sottolinea Durand:

Per 'aramaico' si intende un continuum di dialetti, diacronicamente di fasi linguistiche succedutesi per tre millenni. Dalle prime attestazioni in aramaico antico (IX sec. a.C.) si avranno quindi l'aramaico imperiale, divenuto lingua ufficiale degli imperi assiro, babilonese e persiano (VII-IV sec. a.C.), che più tardi sarà la lingua del tardo giudaismo e del primo cristianesimo (la famosa 'lingua di Gesù'), ed in seguito una scissione tra aramaico occidentale ed aramaico orientale. (Durand, 2009: 149-150)

Una delle manifestazioni linguistiche più recenti è la varietà di aramaico chiamata "siriaco" che è divenuta la lingua letteraria e liturgica della Chiesa cristiana d'Oriente.

Chabry e Chabry (1984: 273) riferivano di una presenza aramaica in Libano, con 15.000 Nestoriani e 8.000 Caldei. Anche Leclerc riporta la presenza del neo-aramaico in Libano¹⁶. Tuttavia, secondo altri autori in Libano questa lingua non è presente. Per Ibrāhīm (1992: 77) il siriaco è parlato solo presso piccole comunità nel nord della Siria, oltre che in alcuni villaggi vicino a Damasco, e in Iraq. Dello stesso parere è Durand (2009: 150), il quale precisa che il neo-aramaico è parlato in Siria,

¹⁵ Dati tratti dal sito ufficiale dell'Ambasciata armena in Libano: <http://lebanon.mfa.am/en/community-overview/>.

¹⁶ Leclerc J., "Liban", in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Laval, 7 maggio 2013, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/liban.htm>, consultato il 21 luglio 2014.

nei tre villaggi di Ma'lūlā, Bakh'ā e Jubb 'Adīn, e nel nord dell'Iraq. Anche Hourani (1947: 11) riferiva della sopravvivenza dell'aramaico come lingua parlata solo presso alcuni villaggi vicino a Damasco (Hourani, 1947: 11). Brugatelli (2008: 448), infine, parla di aramaico occidentale, parlato nei tre villaggi siriani, e di aramaico orientale, lingua ancora viva nel nord dell'Iraq e rappresentata dai dialetti di Mosul e Zakho.

Si evidenzia l'ulteriore presenza in Libano della lingua curda, la cui comunità linguistica, emigrata dalla Turchia, sarebbe formata da 100.000 individui (Blau e Barak, 1999: 13; Zaborski, 1996:200). *Ethnologue* riferisce di 75.000 curdi distribuiti tra Sidone, Tripoli e la Valle di Biqa (dati del 2002)¹⁷. Zaborski riferisce anche di una probabile presenza del circasso, non confermata però da nessun'altra fonte. Donini (1998: 36), infine, riferisce della presenza in territorio libanese della lingua turca, oltre all'armeno e al curdo.

Anche in **Siria** la situazione linguistica è tutt'altro che uniforme e il quadro linguistico è caratterizzato dalla presenza di numerose minoranze. Nel suo studio sulla situazione sociolinguistica siriana, dedicato in particolare alla questione delle minoranze arameofone, Contini (2005: 143 sgg.) elenca i gruppi linguistici minoritari presenti in Siria: lingua adighé (o circasso, caucasico nord-occidentale), lingua cecena (caucasico nord-orientale), armeno occidentale, neogreco (dialetto cretese), azeri (turcico), domari (romani mediorientale), kurmangi (curdo settentrionale) e neo-aramaico¹⁸. Ibrāhīm (1992: 78-9), insieme a Donini (1991a)¹⁹, registra la presenza del turco nel nord-est del paese, come residuo della dominazione ottomana²⁰.

Contini (2005) informa in modo dettagliato sulla presenza in territorio siriano tre varietà di neo-aramaico: l'assiro (o *suret* o neoaramaico nordorientale), il turoyo e il neoaramaico occidentale. Gli assirofoni sono circa 20.000, localizzati in Siria

¹⁷ <http://www.ethnologue.com/country/LB/languages>.

¹⁸ Bassiouney (2009: 229) elenca solamente: arabo standard, arabo dialettale, curdo, armeno, azeri e assiro.

¹⁹ Lo stesso Pier Giovanni Donini, nel suo più recente lavoro (1998: 36), registra per la Siria la presenza di armeno, curdo e circasso.

²⁰ Oltre che in Siria, secondo Ibrāhīm, il turco è presente in Egitto, Libia, Tunisia e Algeria, ma della presenza di questa lingua nei paesi del Maghreb non si è trovato alcun riscontro.

settentrionale, tra la città di Hasakah e il confine con l'Iraq. Storicamente essi si stanziarono in questa zona tra il 1933 e il 1936, a seguito della migrazione dall'Iraq sotto mandato britannico, durante il quale erano famosi come “Assyrian Levies” incaricati di mantenere la precaria stabilità del paese e sedare le rivolte di curdi e sciiti (Contini, 2005: 145). In Iraq vi erano giunti anni addietro, intorno al 1924, quando le truppe turche costrinsero circa 8.000 assiri a emigrare verso sud dalla loro terra natale, i monti del Hakkari in Turchia (Nisan, 1991: 163). La seconda varietà di neo-aramaico è il *turoyo*, i cui circa 7.000 parlanti risiedono nella regione della Gazirah (nord-est del paese), ad Aleppo e Qamashli, presso il confine iracheno, dove giunsero emigrando dalla loro terra d'origine, la regione del Ṭūr ‘Abdin nella Turchia sudorientale (Contini, 2005: 147). Il neo-aramaico occidentale (il siriano), infine, è presente nei tre villaggi a nord-est di Damasco, Ma‘lūlā, Bakh‘ā e Jubb ‘Adīn e conta circa 15.000 parlanti (2005: 149). È necessario specificare che i parlanti di queste varietà neo-aramaiche sono caratterizzati da una situazione di bilinguismo e plurilinguismo con la lingua araba. Per l'assiro, ad esempio, i cui parlanti appartengono alla chiesa d'oriente nestoriana e alla chiesa caldea uniate, si ha una duplice diglossia, sia tra l'arabo siriano e l'arabo standard, sia tra l'assiro e il siriano classico, che è la lingua liturgica ecclesiastica (2005: 146).

Altra minoranza linguistica è quella degli armeni. Anche in Siria, ad esempio ad Aleppo, la presenza armena è anteriore di molto all'epoca ottomana, ma è solo agli inizi del XX secolo che tale comunità registrò un aumento considerevole. È stimato, infatti, che quasi 70.000 armeni si rifugiarono in Siria negli anni 1923-1924, aggiungendosi ai 26.000 già presenti (Migliorino, 2008: 34), che raggiunsero le 180.000 unità nel 1980 (Benkorich, 2012: 27). Il resoconto linguistico di *Ethnologue* attribuisce alla Siria la presenza di 320.000 armeni (dati del 1993)²¹, mentre Benkorich (2012: 27) riferisce di circa 100.000 armeni in Siria, concentrati principalmente ad Aleppo. Purtroppo, questi dati non rispecchiano la situazione odierna, che vede la Siria impegnata in una feroce guerra civile iniziata a marzo 2011 nel contesto della “Primavera araba” con diverse dimostrazioni in tutto il paese e sfociata in vera e propria guerra civile nel marzo 2012. Essa è attualmente in corso.

Date le circostanze, è attivo un massiccio esodo della popolazione siriana e la

²¹ <http://www.ethnologue.com/country/SY/languages>.

stessa comunità armena si sta progressivamente riducendo: dall'inizio del conflitto sono circa 10.000 gli armeni fuggiti in Libano e in Armenia²² dove, nella capitale Yerevan, sono state allestite classi scolastiche speciali per i bambini di etnia armena provenienti dalla Siria²³.

Un altro gruppo etno-linguistico non arabofono, assai consistente dal punto di vista numerico, è quello dei curdi. Il curdo è una lingua parlata da diversi milioni di individui in quella regione mediorientale chiamata Kurdistan che non ha ancora ottenuto un riconoscimento ufficiale internazionale e che si trova attualmente divisa tra quattro stati: la Turchia, l'Iran, la Siria e l'Iraq. I curdi e la loro lingua rappresentano, dunque, una minoranza all'interno degli stati in cui vivono.

Dal punto di vista tipologico, il curdo appartiene alla famiglia indoeuropea e, in particolare, al gruppo delle lingue iraniche, comprendenti anche il persiano e il pashto. Nel gruppo delle lingue iraniche, il curdo è considerato la terza lingua per numero di parlanti (Candotti & Da Milano, 2008: 138).

La lingua curda si presenta divisa in tre varietà dialettali principali: il curdo settentrionale, il curdo centrale e il curdo meridionale. Il gruppo dialettale settentrionale, chiamato *kurmanji*, è considerato la varietà più importante, per lo meno in termini di locutori, poiché è parlato da circa due terzi di tutta la popolazione curda. Le zone curdofone di varietà *kurmanji* si trovano in Turchia, in Siria, in Iran (a ovest del lago Urmia) e nel nord-ovest dell'Iraq (Blau e Barak, 1999: 14). La varietà centrale è chiamata *sorani* e la sua area di diffusione coincide con il Kurdistan iraniano e alcune zone dell'Iraq, dove è ufficialmente usato a scapito delle altre varietà (Blau, 1980: 14). In particolare, il *sorani* è parlato ad Erbil, Sulaymaniya e Kirkuk in Iraq e a Mahabad, a Oshnaviyeh, a Bukan, a Saqqez, a Sanandaj, a Marivan in Iran (Hassanpour, 1992: 21-23). La varietà meridionale corrisponde, infine, a un gruppo di parlate diverse diffuse nelle regioni meridionali dell'Iran.

La frammentarietà della lingua curda è aggravata dal fatto che tuttora il curdo non è riuscito a conseguire l'unificazione del sistema grafico. Esistono così diversi

²² Levine B., *War in Syria challenges the Armenian Diaspora*, 22 giugno 2013, <http://www.glendalenesspress.com/news/tn-gnp-me-war-in-syria-challenges-the-armenian-diaspora-20130622,0,4952858.story>, consultato il 28 agosto 2013.

²³ McGuinness D., *Armenians Flee Syria for their ancestral homeland*, 22 marzo 2013, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-21844351>, consultato il 28 agosto 2013.

sistemi di scrittura, diffusi e utilizzati in maniera differente nelle varie regioni del Kurdistan. Essi sono tre: un alfabeto in caratteri latini, un alfabeto arabo e un alfabeto cirillico. L'alfabeto in caratteri latini viene utilizzato per scrivere il dialetto *kurmanji*. Esso fu concepito e codificato da Jeladet Bedir Khan, un intellettuale che si impegnò a promuovere e a diffondere la propria lingua e l'insegnamento del curdo. La scrittura in caratteri latini per il *kurmanji* fu utilizzata e divulgata per la prima volta dalla rivista *Hawar*, fondata nel 1932 dallo stesso Jeladet Bedir Khan. Suo obiettivo fondamentale era quello di diffondere soprattutto un nuovo metodo unificato di scrittura, considerato strettamente connesso all'acquisizione di libertà, indipendenza e unità del popolo curdo (Tejel, 2009: 22-3). Diffondere la lingua curda, con una scrittura ufficialmente riconosciuta e adottata da tutti i curdi, avrebbe significato avviare non solo una rapida, ma soprattutto un'identica acculturazione in curdo (Blau e Barak, 1999: 17). Il secondo sistema grafico della lingua curda è un alfabeto con caratteri arabi, codificato alla fine degli anni '20 al quale il Dipartimento di Curdologia dell'Accademia Scientifica dell'Iraq ha apportato in seguito qualche modifica (Blau, 1980: 14). L'adozione di un sistema di scrittura in caratteri arabi rivela la volontà di manifestare l'appartenenza dei curdi alla civiltà musulmana (Blau & Barak, 1999: 16). Il terzo sistema di scrittura utilizza un alfabeto cirillico ed esso fu adottato intorno agli anni '40 per molte lingue dell'URSS, tra cui anche il curdo. Tuttavia, dopo il 1991 venne utilizzato sempre meno frequentemente (1999: 17).

La questione linguistica è per i Curdi una questione essenzialmente politica. Nel corso dei secoli la loro lingua è diventata un fattore identitario di fondamentale importanza in quanto:

[...] la lingua ha costituito l'elemento principale che ha mantenuto la coesione e la conservazione dello spirito nazionale del popolo curdo. Affermare l'originalità della lingua curda non è solo un fatto linguistico ristretto a pochi specialisti, ma diventa un fattore politico di estrema importanza. (Galletti, 2004: 39)

Le divisioni dialettali rispecchiano, in un certo senso, la frammentarietà politica con la quale il popolo curdo deve ancora fare i conti. In tale ottica è importante allora operare per promuovere una cultura e una lingua unificata. Era questo, infatti, uno degli obiettivi dell'*Istitut Kurde* di Parigi, primo centro culturale curdo fondato in

occidente, al momento della sua apertura nel 1983. Come spiega il suo fondatore Kendal Nezan:

Dobbiamo avvicinare kurmangi e sorani per forgiare una lingua letteraria unificata, nel rispetto della ricchezza, della diversità, e della specificità delle diverse aree (cit. da Galletti, 2004: 58)

Il territorio siriano presenta alcune enclavi curdofone nel nord e nel nord-est del paese, nelle zone di confine con la Turchia e l'Iraq. In particolare, zone curde si trovano a nord di Aleppo e precisamente nelle città di Afrin e Azaz. Sempre a nord-est di Aleppo sono curdofone le città di Jarablus e Kobane. Altra regione siriana, abitata prevalentemente da curdi, è quella che si trova a est, al confine con l'Iraq, chiamata Jazira. Centri curdi in quest'area sono Hasaka, Ras el-'Ayn, Darbasiya, Amuda e Qamishli. In Siria, dunque, la minoranza curdofona risiede principalmente nelle regioni di Jazira, Efrin e Ain al-Arab. Un'altra concentrazione consistente si trova a Hasaka nel nord-est del paese e alcuni curdi sono presenti anche a Damasco (Ziadeh, 2009: 2).

Per avere alcuni dati relativi esclusivamente alla popolazione dei curdi siriani è necessario dunque fare riferimento al documento pubblicato on-line il 19 marzo 2011 dalla *International Kurdish Association* (IKA), relativo alle percentuali demografiche delle regioni del Kurdistan stimate per il 2010²⁴. Su un totale di curdofoni prossimo, secondo l'IKA, ai 37 milioni di parlanti (precisamente 36,681,183), la popolazione curda in Siria viene stimata a un 1 milione e 700 mila unità (su 22 milioni e 500 mila abitanti circa). Su un totale quindi di circa 37 milioni di curdi residenti nei quattro stati "ospitanti", la percentuale di quelli siriani raggiunge il 4,6%²⁵.

²⁴ Il documento è stato consultato on-line nel dicembre 2012 all'indirizzo http://www.kurdishassociation.org/pdf/kurdistan_population.pdf che purtroppo ora non è più attivo.

²⁵ Nonostante l'alta consistenza demografica dei curdi di Siria, l'insegnamento del curdo in Siria è inesistente, a differenza di quello che accade nel Kurdistan iracheno. Infatti la lingua ufficiale è l'arabo e l'insegnamento in tutti gli ordini scolastici è condotto esclusivamente nell'unica lingua ufficialmente riconosciuta dallo stato. Di conseguenza, ai bambini curdi non resta che imparare e parlare la propria lingua, se non in contesti informali, soltanto in ambito familiare, nel quale alle madri è riconosciuta l'importantissima funzione sociale di uniche figure che tramandano ai figli la propria lingua e cultura (Galletti, 2002: 185-6). In questa prospettiva, Tejel parla di "privatizzazione della cultura curda", nell'ambito della quale ogni curdo acculturato spesso di fa maestro per gli altri e in cui soprattutto le donne curde vengono chiamate a svolgere un vero e proprio "ruolo nazionale" (Tejel, 2009: 103). Al

Si sottolinea che le regioni del Kurdistan siriano e iracheno sono rispettivamente, per numero di curdofoni e per estensione geografica, la seconda e la terza regione dopo le regioni curde di Turchia e Iran.

L'attuale periodo di crisi, sfociato in una cruenta guerra civile, sta inevitabilmente influenzando la vita dei curdi siriani, moltissimi dei quali sono stati costretti a lasciare il paese. Insieme alla comunità armena, anche quella curda si va progressivamente riducendo e, nell'agosto 2013, circa 20.000 curdi hanno superato il confine siriano per rifugiarsi nel Kurdistan iracheno, dove si erano detti pronti ad attuare misure di protezione nei loro confronti²⁶.

Benkorich (2012: 28-9) registra la presenza di altri due gruppi alloglotti: quello dei turkmeni, popolazione originaria dell'Asia centrale, emigrata in Medio Oriente durante il periodo Selgiuchide e attualmente residente principalmente ad Aleppo, Latakia, Homs, Damasco e Raqqa, e quello dei circassi, originari di zone orientali del Caucaso dalle quali, nella metà del XIX secolo, emigrarono in massa verso le altre regioni dell'Impero Ottomano per sfuggire alle persecuzioni degli Zar russi. Completano il quadro dell'alloglossia siriana le informazioni di Leclerc²⁷, il quale registra la presenza della lingua azeri (lingua altaica) parlata nei governatorati di Homs e Hama, e del domari (lingua indo-iraniana) parlata a Kurbat.

mancato riconoscimento del curdo come lingua o materia di insegnamento, si aggiunge la drammatica situazione del sistema educativo sul territorio. Molti sono gli aspetti negativi, infatti, che caratterizzano il sistema scolastico del Kurdistan siriano: "[...] le manque cruel d'enseignants spécialisés ; le faible niveau des laboratoires et des appareils scientifiques, notamment dans les lycées ; le peu importance accordé aux cours d'éducation physique, d'art et de musique, dont l'enseignement est assuré par du personnel administratif non spécialisé incapable d'enseigner ces matières selon les règles de l'art ; le développement des écoles à classe unique à la campagne, où un seul enseignant est responsable de six niveaux différents ; l'absence d'écoles primaires dans de nombreux villages, qui contraignent les enfants à parcourir à pied de longues distances, par tous les temps et parfois, en hiver, à créer des chemins à travers champs pour atteindre leur école ; le piteux état des écoles, des constructions chancelantes en terre aux sièges vétustes en passant par le manque de matériel pédagogique. Il faut y ajouter le manque d'expérience des enseignants, très peu d'entre eux ayant reçu une formation pédagogique." (Seida, 2005: 116) Naturalmente nelle aree curdofone della Siria non esistono università. A partire dagli anni Novanta, inoltre, i diritti linguistici dei Curdi sono stati ulteriormente repressi con alcune ordinanze inerenti al preciso divieto di registrazione ufficiale dei neonati con nomi di origine curda (Ziadeh, 2009: 4).

²⁶ Chulov M., *Syrian Kurds continue to flee to Iraq in their thousands*, 18 agosto 2013, <http://www.theguardian.com/world/2013/aug/18/syrian-kurds-refugees-iraq>.

²⁷ Leclerc J., "Syrie", in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Laval, 18 gennaio 2012, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/syrie.htm>.

In riferimento alla recente situazione, si sottolinea che il presidente Bashar al-Assad, in carica dal 2000, spinto dal precipitare degli avvenimenti politici, si è visto costretto a promulgare diversi decreti, ma soprattutto a modificare la costituzione. Il 12 febbraio 2012, infatti, il Comitato Nazionale, incaricato di redigere il nuovo testo costituzionale, ha presentato una bozza al Presidente, la quale è stata sottoposta a referendum il 26 dello stesso mese. La nuova costituzione è entrata in vigore il 27 febbraio 2012 con l'89% dei consensi. Nel nuovo testo sono presenti alcune modifiche di carattere democratico, come ad esempio l'art. 8 che introduce il principio del pluralismo politico a fondamento dello stato e dell'esercizio del potere e l'art. 88 che pone il limite di due mandati alla rielezione del Presidente della Repubblica.

Per quanto riguarda la questione dei diritti linguistici dei gruppi minoritari, invece, nessun passo significativo viene compiuto. L'art. 4 della costituzione, infatti, resta invariato e l'unica lingua ufficiale della Siria rimane l'arabo, anche se l'art. 33 riporta il principio teorico di uguaglianza tra tutti i cittadini, senza alcuna distinzione di sesso, di origine, di lingua e di religione.

Per concludere l'analisi sulla situazione sociolinguistica della Siria vogliamo accennare allo status della lingua francese, presente anche qui come eredità del periodo coloniale (1916-1946). Sebbene anche la Siria sia stata per un breve periodo sotto mandato della Francia, la lingua francese non possiede lo status di prestigio che mantiene nei paesi del Nord Africa. Bassiouney (2009: 230) individua almeno tre motivi per i quali la lingua araba ha mantenuto in Siria uno status dominante a scapito di quella francese: le scuole istituite dai missionari alla fine del XIX secolo, insieme alle lingue delle proprie confessioni, insegnavano anche l'arabo; la grande importanza che rivestiva l'Accademia Araba di Damasco, tra i cui obiettivi c'era anche quello di coniare neologismi arabi adatti all'epoca moderna; la posizione strategica della Siria, idonea a mantenere contatti continui con i vicini paesi arabofoni.

Nei **Territori palestinesi**, la presenza degli armeni è riportata da diversi autori: Hourani (1947: 49), Ibrāhīm (1992: 76), Chabry e Chabry (1984: 249), Pattie (2005: 132). In Palestina essi sono presenti dal IV secolo d.C., allorché numerosi pellegrini cominciarono ad affluire presso i luoghi santi del cristianesimo (Der

Matossian, 2011: 25). Secondo Chabry e Chabry (1984: 249), la presenza armena in territorio palestinese risalirebbe addirittura a molto tempo prima: durante l'epoca romana, infatti, essi erano commercianti e artigiani e contribuirono a formare la X legione dell'Impero. In ogni caso, la comunità armena palestinese, che all'epoca della prima guerra mondiale non superava qualche centinaio di individui, intorno agli anni '20 del XIX secolo aveva raggiunto le 2.000 unità e nel 1925 era formata da 15.000 individui (Der Matossian, 2011: 30). Tale consistenza numerica si ridusse nel 1948, quando molti armeni fuggirono alla volta del Libano, insediandosi a Beirut, a causa della guerra seguita alla creazione dello Stato di Israele.

Inoltre Hourani (1947: 54) informa sulla presenza della lingua greca connessa alla comunità dei greci-ortodossi. Tali informazioni sono confermate dalle raccolte di *Ethnologue*²⁸ e di Jacques Leclerc²⁹: ad essi si vuole fare riferimento per avere un'idea più chiara sulla situazione sociolinguistica in Palestina. Il confronto di entrambi i resoconti attribuisce al territorio palestinese la presenza dei seguenti gruppi linguistici: ebraico, armeno, neo-aramaico, domari, circasso (adighé) e greco.

Anche in **Giordania** la relativa situazione linguistica, altrettanto disomogenea, vede la presenza dell'armeno (Chabry & Chabry, 1984: 249) e del circasso (Ibrāhīm, 1992: 78; Zaborski, 1996: 200), la cui presenza era già stata segnalata da Hourani³⁰ (1947: 59) a Wadi Sir, Jerash, Naur, Suwaylah e ad Amman. *Ethnologue*³¹ e Leclerc³² registrano l'ulteriore presenza della lingua domari e di quella cecena, la quale, insieme al circasso, fa parte delle lingue caucasiche. I parlanti delle lingue caucasiche, la cui patria originaria è la Russia meridionale e le relative zone di confine con la Turchia, sono i discendenti di quella emigrazione

²⁸ <http://www.ethnologue.com/country/PS/languages>

²⁹ Leclerc J., "Palestine" in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 27 aprile 2013, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/egypte.htm>, consultato il 30 agosto 2013.

³⁰ Bisogna precisare che Albert Hourani parla di Transgiordania, vale a dire quell'area, all'epoca sotto mandato britannico, che comprendeva i territori a est del fiume Giordano e attualmente inclusi nello stato di Giordania.

³¹ <http://www.ethnologue.com/country/JO/languages>

³² Leclerc J., "Jordanie" in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 29 settembre 2011, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/jordanie.htm>, consultato il 30 agosto 2013.

verso l'Impero Ottomano causata dall'invasione russa nel Caucaso nella seconda metà del XVII secolo (Ibrāhīm, 1992: 78; Zaborski, 1996: 200).

All'interno dell'area mashreqina assume particolare rilievo la situazione sociolinguistica dell'**Iraq**: qui l'alto numero di gruppi minoritari ha permesso a Fabrizio Pennacchietti (1976: 57)³³ di affermare che: "La Repubblica Iraquena è tra gli stati arabi quello che conta percentualmente il maggior numero di alloglotti."

Per avere cognizione della consistenza numerica di questi gruppi, si può far riferimento ai dati riportati da Lattimer (2003: 6), il quale elenca la percentuale demografica delle principali comunità etniche e religiose dell'Iraq: sunniti (17%), sciiti (55%), curdi (15-22%), turkmeni (3-4%), assiri e altre minoranze cristiane (3-4%).

Le più importanti minoranze linguistiche³⁴ convivono principalmente nel territorio del Kurdistan iracheno, coincidente con la parte nord-est del paese, dove si parla il curdo, il turkmeno e l'aramaico. Ad esse vanno aggiunte anche l'armeno, il persiano e alcune lingue iraniche, corrispondenti secondo Pennacchietti (1976: 59) al gorani e al turi, parlate rispettivamente dalle tribù dei bagialani e dei feyli.

Il Kurdistan iracheno presenta un'estensione geografica più ampia rispetto a quella dei territori curdi siriani. In esso l'area più densamente popolata dai curdi corrisponde a tutta la regione che si trova a nord-est della capitale Baghdad, al confine con i territori iraniani. I centri più importanti sono Kirkuk, Sulaymaniya, Erbil e Aqra³⁵.

³³ Sebbene il contributo di Fabrizio Pennacchietti sulle minoranze alloglotte in Iraq sia stato elaborato più di trent'anni fa in occasione di un seminario tenuto alla Ca' Foscari di Venezia, esso rappresenta tuttora una valida guida per una panoramica abbastanza dettagliata sulla situazione linguistica e sociolinguistica irachena.

³⁴ Si riporta un fatto interessante: l'Ambasciatore iracheno a Roma, durante un incontro personale sulla situazione linguistica irachena e sulla presente ricerca avvenuto l'8 gennaio 2014, in apertura del colloquio ha tenuto a ribadire che preferiva parlare di "componenti dello stato iracheno", piuttosto che di "minoranze".

³⁵ Il gruppo linguistico dei curdi include al suo interno numerose confessioni religiose distinte dalla maggioranza sunnita. Tra esse si annoverano i curdi faili (di credo sciita), i kaka'i (le cui pratiche religiose coniugano sciismo e zoroastrismo), gli shabak (a metà tra sciiti e sunniti) e gli yazidi (gruppo religioso a parte, credente in un Dio creatore e nel Malak Ta'us ("Angelo Pavone") (Castellino & Cavanaugh, 2013: 205 sgg.).

Per i dati numerici della popolazione curda d'Iraq è necessario consultare quanto divulgato dalla *International Kurdish Association* (IKA) che, per il 2010, ne ha stimato la presenza a 5 milioni 640 mila e 939 individui³⁶.

La situazione politica del Kurdistan iracheno merita un ulteriore approfondimento in riferimento alla questione dei diritti linguistici. Dal 1992 è stato istituito in quest'area un Governo regionale curdo. Dopo la caduta di Saddam Hussein, il paese ha conosciuto molti cambiamenti politici e istituzionali, tra i quali spicca la promulgazione, nel 2005, di una nuova Costituzione. Essa segna un importante passo avanti nel riconoscimento e nella tutela delle lingue minoritarie presenti nel paese.

Dei sei ordinamenti costituzionali finora promulgati³⁷, soltanto quello del 1970 affermava l'ufficialità della lingua araba riconoscendola tuttavia anche al curdo, ma solo nella regione del Kurdistan e insieme all'arabo (art. 7). Un vero progresso, nell'ambito del più ampio processo di integrazione dell'area curdofona, è rappresentato dalla costituzione irachena del 2005 che promuove l'ufficialità della lingua curda in tutto lo stato insieme alla lingua araba. Numerosi, infatti, sono gli aspetti rilevanti di quest'ultimo ordinamento: riconoscimento della regione del Kurdistan come regione federale (art. 117); convalida di tutta la legislazione attuata nel Kurdistan dal 1992 (art. 141); riconoscimento dell'arabo e del curdo come lingue ufficiali dello stato iracheno (art. 4); tutela dei diritti linguistici delle altre minoranze presenti nel paese, i turkmeni, gli armeni e i siriaci.

L'art. 4 della Costituzione, per l'importanza che accorda ai diritti linguistici, merita di esser riportato in versione integrale³⁸:

1. La lingua araba e la lingua curda sono entrambe le lingue ufficiali dell'Iraq. Il diritto degli iracheni di istruire i loro figli nella propria lingua madre come il turkmeno, il siriano e l'armeno viene garantito nelle istituzioni educative statali, secondo gli orientamenti pedagogici, o in qualsiasi altra lingua nelle istituzioni scolastiche private.

³⁶ http://www.kurdishassociation.org/pdf/kurdistan_population.pdf

³⁷ Le Costituzioni irachene del 1925, 1958, 1964, 1968 sancivano l'ufficialità della sola lingua araba.

³⁸ Il testo dell'art. 4 è stato tradotto dalla versione araba della Costituzione irachena consultabile sul sito del Consiglio dei Ministri dell'Iraq al seguente indirizzo: <http://www.cabinet.iq/PageViewer.aspx?id=2>.

2. Il termine “lingua ufficiale” e il suo campo di applicazione sono definiti dalla legge e includono:
 - a. la pubblicazione dei giornali (Gazzetta Ufficiale) nelle due lingue;
 - b. discorsi, conversazioni ed espressioni in luoghi ufficiali come il Parlamento, il Consiglio dei Ministri e le conferenze ufficiali, in entrambe le lingue;
 - c. riconoscimento dei documenti ufficiali e delle corrispondenze nelle due lingue;
 - d. apertura di scuole che istruiscano nelle due lingue, secondo i principi pedagogici;
 - e. l'uso delle due lingue in ogni altro campo che richieda il principio di uguaglianza, come ad esempio le banconote, i passaporti e i francobolli.
3. Le istituzioni federali e le istituzioni ufficiali del Kurdistan devono usare entrambe le lingue.
4. La lingua turkmena e la lingua siriana sono le altre due lingue ufficiali nelle unità amministrative dove esse costituiscono una densità di popolazione.
5. Ogni regione o provincia può adottare qualsiasi altra lingua come lingua ufficiale aggiuntiva se la maggioranza della popolazione lo richiede tramite referendum.

L'importanza del testo impone alcune riflessioni. Sono tutelati i diritti linguistici non solo dei curdi, ma anche delle principali minoranze alloglotte presenti in Iraq. Il riconoscimento non è generalizzato, ma si attua in modo puntuale e preciso nei diversi ambiti di tutela. Viene riconosciuto, ad esempio, il diritto all'istruzione nella propria lingua materna. Non solo i bambini curdi, ma anche quelli turkmeni, siriani e armeni possono accedere all'istruzione nella propria lingua nativa.

Per quanto riguarda l'ambito più specifico della lingua curda, è sancito il suo uso scritto e orale nelle manifestazioni pubbliche statali (sedute parlamentari, conferenze, discorsi pubblici) e nei documenti ufficiali (gazzette, banconote, passaporti e francobolli). Di contro, nei territori dove risiede una elevata densità di popolazione turkmena o siriana, entrambe le lingue sono dichiarate ugualmente ufficiali. La Costituzione irachena, dunque, riconosce e tutela la presenza di gruppi minoritari non arabofoni, affermando già all'art. 3 che l'Iraq è uno stato in cui convivono diverse nazionalità, religioni e sette. Inoltre, dopo otto anni dall'entrata in vigore della Costituzione, il 7 gennaio 2014, è stata finalmente promulgata una legge linguistica avente lo scopo di implementare le indicazioni costituzionali. La

recentissima legge³⁹, in accordo con le disposizioni costituzionali, stabilisce che la lingua araba e la lingua curda sono le due lingue ufficiali dello dell'Iraq (art. 2) Inoltre l'arabo e il curdo sono utilizzati: per la pubblicazione della Gazzetta Ufficiale (art. 3), negli incontri ufficiali del Parlamento, del Consiglio dei Ministri e del Consiglio Superiore della Magistratura (art. 4); nei documenti e nelle corrispondenze ufficiali (art. 6); per stampare carta moneta, per i passaporti, per le insegne stradali e per i francobolli (art. 8). È sancita, inoltre, l'ufficialità del turkmeno e del siriano nelle regioni abitate in maggioranza dai locutori di queste lingue (art. 9). Per quanto riguarda l'ambito educativo, sono ribaditi la possibilità di aprire scuole in lingua araba, curda, turkmena, siriana, armena e mandea (art. 7) e il dovere di ogni cittadino iracheno di insegnare ai propri figli la lingua materna (art. 14). È interessante notare che la nuova legge linguistica estende la tutela su base territoriale al mandeo, lingua non menzionata nel testo della Costituzione.

È in Iraq che i curdofoni hanno ottenuto il più alto livello di riconoscimento culturale. Il dialetto *sorani* non solo ha raggiunto lo status di lingua ufficialmente utilizzata, ma è anche divenuto lingua di insegnamento nel livello primario dell'istruzione e, in alcune regioni, anche al livello secondario e universitario (Blau, 1980: 14)⁴⁰.

³⁹ Il testo della legge è consultabile solo in lingua araba sul sito del Parlamento iracheno al seguente indirizzo:

<http://www.parliament.iq/details.aspx?LawN=%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%BA%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9>.

⁴⁰ Dal 1970 la lingua curda è insegnata nelle scuole e dal 1992, anno della sua creazione, il Governo Regionale del Kurdistan è impegnato nell'organizzazione e nella diffusione dell'istruzione in curdo. Nel decennio 1991-2000, ad esempio, il Governo regionale ha avviato e concluso, con l'aiuto delle Nazioni Unite, la costruzione di ben 1152 edifici scolastici nelle regioni a maggioranza curda, dove erano già attive altre 534 scuole. In esse, i programmi di insegnamento divergono in maniera significativa dalle scuole del resto dell'Iraq, dove l'unica lingua è l'arabo. È, infatti, possibile scegliere la lingua veicolare di insegnamento tra il curdo, il turkmeno, il neoaramaico o l'arabo. La varietà dialettale usata nell'ambito dell'istruzione è il *sorani*, ad eccezione della regione di Dehok dove si parla il *kurmanji*. (Galletti, 2002: 190 e sgg.). Nel Kurdistan iracheno sono, inoltre, presenti ben 17 università. Le tre più importanti università pubbliche curde sono l'Università di Salāh ad-Dīn ad Erbil e le Università di Sulaimaniya e di Dehok, che si trovano rispettivamente nelle omonime città. Altri centri universitari sono la Hawler Medical University e la Koya University. La prima e più prestigiosa università curda in Iraq è la Salāh ad-Dīn University. Essa fu fondata a Sulaymaniya nel 1968 con il nome della città. Nel 1981 venne trasferita dal governo a Erbil e assunse il nome attuale di Salāh ad-Dīn University. Essa oggi conta complessivamente 21 facoltà. Altri centri istituiti di recente sono la Hawler Medical University, la Koya University e la Kurdistan Hawler University, rispettivamente

Per quanto riguarda i gruppi della minoranza turkmena, essi sono situati tra le aree arabofone e curdofone, specialmente nei centri turkmeni di Tell ‘Afar, Ninive, Erbil, Kirkuk (la cui parlata ha raggiunto il prestigioso livello di lingua letteraria), Daqoq, Kifri, Qizlarbat. (Pennacchietti, 1976: 59) dei quali circa il 60% sono musulmani sunniti e 40% sciiti.

La presenza più consistente di aramei è registrata, invece, nei dintorni di Mosul e nella regione di Zakho vicino al confine turco. La presenza aramaica in Iraq risulta essere in parte autoctona e in parte derivante da migrazioni avvenute alla fine della Prima Guerra Mondiale (Pennacchietti, 1976: 60). Anche Ibrāhīm (1992: 77), Durand (2009:150) e Brugnatelli (2008: 448) posizionano nel nord dell’Iraq la presenza di varietà neo-aramaiche tuttora parlate.

Continuando nella panoramica sulle minoranze irachene, non possiamo dimenticare gli armeni la cui presenza in Iraq risale al XVII secolo, anche se fu soltanto durante la Prima Guerra Mondiale che la loro comunità crebbe in modo decisivo accogliendo circa 20.000 profughi. Pur ghettizzati dalle autorità britanniche che li collocarono in campi profughi, essi riuscirono a insediarsi nelle zone urbane integrandosi nelle città (Chabry & Chabry, 1984: 248). La presenza armena in Iraq, stimata tra le 18mila e le 20mila unità, è concentrata principalmente nel nord del paese, nei dintorni di Baghdad, a Mosul, Dohuk, Kirkuk, Zakho, Avzrook, e nel sud, a Bassora (Castellino & Cavanaugh, 2013: 213).

Le informazioni finora fornite sono confermate da Leclerc⁴¹ ed *Ethnologue*⁴², che parlano inoltre della presenza del circasso (adighé). Come già riferito, i circassi, popolo originario della regione nord del Caucaso, furono costretti ad emigrare dalle proprie terre in seguito alla conquista della Circassia da parte dei Russi nel 1864. Si spostarono successivamente a sud verso i territori dell’Impero Ottomano stabilendosi

negli anni 2005, 2003 e 2006. Elemento degno di nota è l'elevato numero di iscritti, comprendente sia studenti curdi che studenti stranieri. L'università Salāh ad-Dīn di Erbil conta circa 20.000 studenti, mentre la Suleimaniya University circa 16.000. Secondo alcuni dati del 2007, gli studenti allora iscritti nei centri universitari curdi in Iraq erano complessivamente 48.712 (Aziz, 2011: 19). Nelle università di Sulaymaniya e di Salāh ad-Dīn l'insegnamento avviene in lingua curda, araba e inglese (Galletti, 2002: 192-3).

⁴¹ Leclerc J., “Irak” in *L’aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 17 luglio 2013, <http://www.axl.cefanelaval.ca/asie/irak.htm>, consultato il 30 agosto 2014.

⁴² <http://www.ethnologue.com/country/IQ/languages>.

in Turchia, Siria, Palestina, in Giordania e in Iraq, dove la loro presenza non supera i 2mila individui (Castellino & Cavanaugh, 2013: 218).

Il resoconto linguistico di Jacques Leclerc, infine, nomina il persiano e l'azeri come altri gruppi linguistici presenti in territorio iracheno. L'azeri, il turkmeno e il turco fanno parte della famiglia delle lingue altaiche. Anche Ibrāhīm (1992: 79) e Donini (1991a), collocano nel nord dell'Iraq una non meglio specificata minoranza turca presente fin dai tempi dell'Impero Ottomano, riferendosi quasi sicuramente ai turkmeni o agli azeri. Il persiano, a quanto riporta Leclerc, sembra essere parlato da una minoranza sciita persiana assimilabile con tutta probabilità alla minoranza religiosa dei Baha'i, setta fondata nel 1866-67 da Huseyn 'Alī, detto Bahā' Ullah, originario della Persia settentrionale, ma successivamente emigrato a Baghdad, dove fece molti proseliti⁴³.

2.2.3.3 *La Penisola araba*

Tutti i paesi finora esaminati accolgono, all'interno dei propri confini statali, minoranze linguistiche diverse dalla preponderante popolazione arabofona. Non fa eccezione l'area della Penisola araba. Un aspetto particolare che caratterizza i Paesi del Golfo⁴⁴ è la massiccia presenza di lingue immigrate di nuovo insediamento. La popolazione immigrata nell'area del Golfo raggiunge i 12,8 milioni di persone e rappresenta il 36% dei 36 milioni di abitanti della regione. La metà di questi immigrati risiede in Arabia Saudita. Soltanto l'Arabia Saudita ne accoglie la metà, ma lascia agli Emirati Arabi Uniti il primato della percentuale di immigrati (71%) sulla restante popolazione autoctona (Fargues, 2006: 12). I paesi appartenenti all'area della Penisola Araba sono, infatti, meta di ingenti flussi migratori provenienti dalle nazioni vicine come India, Pakistan e Bangladesh. Tali flussi vanno a ingrossare quasi esclusivamente la forza lavoro dei paesi di accoglienza, come in Kuwait dove essi rappresentano circa il 70% per cento di quella totale. Il bacino

⁴³ Carlo Alfonso Nallino, "Bahā'i, Bahā'ismo", in [http://www.treccani.it/enciclopedia/baha-ismo-baha-i_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/baha-ismo-baha-i_(Enciclopedia-Italiana)/).

⁴⁴ Con tale dicitura si intendono i paesi che formano il Consiglio di Cooperazione del Golfo Persico, un'organizzazione formata nel 1981 avente come scopo essenzialmente la creazione di un mercato comune tra Arabia Saudita, Bahrein, Emirati Arabi Uniti, Kuwait, Oman e Qatar.

interessato da queste emigrazioni è costituito in parte da alcuni paesi arabi (Palestina, Egitto, Iraq, Siria e Libano), ma soprattutto da Iran, India, Pakistan e Bangladesh (al-Qudsi e Shah, 1991: 141-142).

Per avere un'idea dell'entità del fenomeno in Tabella 8 si riportano alcuni dati statistici relativi alla presenza immigrata nei Paesi del Golfo.

Tabella 8 - Presenza autoctona e presenza straniera nei Paesi del Golfo

Paese⁴⁵	Presenza autoctona		Presenza straniera		Totale popolazione
Arabia Saudita	18,707,576	69%	8,429,401	31%	27,136,977
Bahrein	527,433	51%	511,864	49%	1,039,297
Emirati Arabi Uniti	923,000	18%	4,143,000	82%	5,066,000
Kuwait	880,774	40%	1,332,629	60%	2,213,403
Oman	1,967,000	69%	900,000	31%	2,867,000
Qatar	202,572	13%	1,305,428	87%	1,508,000

Fonte: Fargues (2011: 285-6)

La tabella mostra che il fenomeno in questione difficilmente può dirsi “minoritario”. Il paese a più alta concentrazione di lavoratori immigrati (87%) è il Qatar seguito dagli Emirati Arabi Uniti (82%) e dal Kuwait (60%) che ugualmente registrano una consistenza significativa di stranieri.

Questa significativa presenza straniera sta inevitabilmente modificando l'assetto sociolinguistico della Penisola araba⁴⁶. Si darà conto di tale cambiamento accennando a questa notevole varietà di gruppi linguistici tra loro molto diversi. Nel quadro linguistico della maggior parte dei paesi dell'area, è rilevante la presenza di lingue indiane (come l'hindi, l'urdu, il bengali, il punjabi, il gujarati) e del persiano.

La presenza di lingue indiane (hindi, urdi, panjabi e lingue del sud dell'India) risale, in tempi recenti, all'immigrazione di lavoratori stranieri (come ad esempio cuochi e camerieri) e, in tempi passati, agli intensi rapporti commerciali con l'India.

Il fatto, poi, che il governo britannico di Bombay dominò l'intera area del

⁴⁵ I dati demografici riportati per ogni paese risalgono ad anni diversi: per l'Arabia Saudita al 2010, per il Bahrein al 2007, per gli Emirati Arabi Uniti al 2009, per il Kuwait al 2005, per l'Oman al 2008 e per il Qatar al 2010.

⁴⁶ La stessa varietà di arabo parlata nel Golfo è influenzata da tempo dalle lingue immigrate presenti sul territorio. Specialmente a livello lessicale sono presenti numerosi prestiti dalla lingua urdu e dal persiano. Per una trattazione esaustiva sulla varietà di arabo del Golfo v. Holes 1990.

Golfo fino al 1947 fece sì che i massicci flussi migratori di dottori, infermieri, ingegneri, insegnanti e funzionari diffusero la conoscenza di queste lingue in tutta la regione. Senza contare la popolarità e la diffusione in questi paesi dei film indiani (senza sottotitoli arabi). Il persiano è parlato, invece, da immigrati adulti iraniani, nati nella prima metà del XX secolo, i quali hanno conservato il proprio idioma accanto all'arabo (Holes, 2007: 210). Altre lingue immigrate sono il somalo (soprattutto in Yemen) (Zaborski, 1996: 200), lo swahili (soprattutto nella capitale omanita), il filippino e il baluchi⁴⁷.

A questi gruppi linguistici risultanti da recenti processi migratori, si contrappone il gruppo delle lingue neo-sudarabiche autoctone, presenti nella Penisola prima che l'area venisse completamente arabizzata. Il mehri, l'hobyot, il gibbali, l'harsusi, il soqotri e il bathari, lingue semitiche derivate dall'antico sud-arabico, sono tuttora parlati soprattutto in Yemen orientale e in Oman centro-meridionale, come antico retaggio di una popolazione mesopotamica stanziata nel territorio dell'odierno Yemen a partire dal VIII secolo a.C. (Durand, 2009: 48).

L'**Arabia Saudita**⁴⁸ registra la presenza di numerose lingue immigrate tra cui l'urdu, il filippino, lo swahili e il somalo. Il **Bahreïn** accoglie principalmente migranti locutori delle seguenti lingue: persiano, urdu, curdo e filippino. Gli **Emirati Arabi Uniti** registrano una forte presenza di alcune lingue dravidiche parlate in India (malayalam, telugu) e di un'ampia varietà di lingue indo-iraniane (baluchi, pashto, bengali, persiano, panjabi, cingalese, sindhi) e del somalo. Anche il **Kuwait** si contraddistingue per la presenza dell'hindi, del persiano⁴⁹, del curdo, del bengali, del baluchi, del filippino e dell'urdu. L'**Oman** è anch'esso un paese meta di ingenti

⁴⁷ Il Baluchi è una lingua iranica parlata dalla popolazione omonima residente in una zona compresa tra Iran e Pakistan.

⁴⁸ La panoramica sulle lingue presenti nella Penisola Araba è stata elaborata principalmente sulla base dei dati forniti da Jacques Leclerc (*L'Aménagement linguistique dans le monde*, Université Laval, <http://www.axl.cefal.ulaval.ca/>). Si sottolinea che la trattazione ha lo scopo di fornire una panoramica delle principali lingue immigrate nell'area. Si è scelto, dunque, di riportare la presenza dei gruppi linguistici i cui locutori siano superiori almeno alle 20.000 unità.

⁴⁹ Ibrāhīm (1992: 143) fa risalire la presenza del persiano in Kuwait e negli Emirati Arabi Uniti a migrazioni di popolazioni iraniane avvenute nel corso degli ultimi decenni professanti lo sciismo e che hanno conservato la propria identità culturale e linguistica.

flussi migratori. L'insieme delle lingue immigrate comprende il baluchi⁵⁰, il malayalam, il bengali, il filippino, l'urdu, il persiano, lo swahili⁵¹ e il punjabi. Un gruppo di lingue che fanno parte del gruppo sudarabico e sono autoctone del territorio sono il mehri, il jibbali, il bathari, l'harsusi e il l'hobyot. Il **Qatar** registra la presenza del persiano, dell'urdu, del filippino, del malayalam, del baluchi e del cingalese. Anche lo Yemen, infine, presenta un alto grado di diversificazione linguistica. In territorio yemenita, come nella regione meridionale del Sultanato dell'Oman, sono presenti le lingue sudarabiche, principalmente il mehri nella provincia di al-Mahra a est del paese, e il soqotri parlato nell'isola di Soqotra (Dufour, 2012: 264). Altra lingua neo-sudarabica presente è l'hobyot. Oltre al gruppo di lingue autoctone⁵², nello **Yemen** sono presenti lingue d'immigrazione, come il somalo, soprattutto ad Aden (Zaborski, 1996: 200) e il malese.

L'alto grado di plurilinguismo riscontrato dalla nostra analisi, che sembra un elemento precipuo e caratterizzante della complessa realtà linguistica dei paesi arabi, è ben evidenziato dalla Tabella 9⁵³, frutto di un riscontro delle varie fonti consultate.

⁵⁰ In Oman e negli Emirati Arabi Uniti fino al 1958 individui di provenienza baluchi erano arruolati nelle forze di polizia e nell'esercito (Holes, 2007: 211).

⁵¹ Lo swahili è utilizzato soprattutto nell'area della capitale Muscat (Holes, 2007: 211).

⁵² Per quanto riguarda le lingue autoctone del gruppo sudarabico, si rileva la nascita di una timida coscienza identitaria relativa al mehri, in riferimento alla fama acquisita in tempi recenti da Muhammad Musha'jil, un giovane suonatore di liuto protagonista, nel 2001, di un'esibizione musicale in lingua mehri su canali televisivi a divulgazione nazionale. Per il soqotri, invece, lo stesso autore sottolinea la persistenza di una vivace letteratura orale tuttora tramandata sull'isola di Soqotra (Dufour, 2012: 264 e 270).

⁵³ In tabella si è scelto di riportare principalmente le lingue autoctone e quelle di antico insediamento, segnalando la presenza di lingue immigrate, ossia di nuovo insediamento, esclusivamente per la penisola araba, dove il fenomeno ha acquisito importanza e numeri considerevoli.

Tabella 9 - Le lingue del mondo arabo

Paesi	Lingue ufficialmente riconosciute⁵⁴	Minoranze linguistiche non riconosciute ufficialmente
Algeria	arabo, berbero	
Marocco	arabo, berbero	
Tunisia	arabo	berbero
Mauritania	arabo, wolof, poular, soninkè	berbero, bambara
Libia	arabo	berbero, lingue nilo-sahariane
Egitto	arabo	berbero, nubiano, armeno, greco, turco, beja
Libano	arabo	armeno, curdo, turco
Siria	arabo	curdo, neo-aramaico, armeno, turkmeno, circasso, azeri, domari, ceceno
Territori palestinesi	arabo	armeno, greco, circasso, domari, ebraico
Giordania	arabo	armeno, circasso, ceceno, domari
Iraq	arabo, curdo	neo-aramaico, turkmeno, armeno, circasso, azeri, persiano, lingue iraniche (gorani e turi)
Arabia Saudita	arabo	urdu, filippino, swahili, somalo
Bahrein	arabo	persiano, urdu, curdo, filippino
Emirati Arabi Uniti	arabo	lingue dravidiche indiane (malayalam, telugu), lingue indo-iraniane (baluchi, pashto, bengali, persiano, panjabi, cingalese, sindhi), somalo
Kwait	arabo	hindi, persiano, curdo, bengali, baluchi, filippino, urdu
Qatar	arabo	persiano, filippino, malayalam, baluchi, cingalese
Oman	arabo	baluchi, malayalam, bengali, filippino, urdu, persiano, swahili, punjabi, lingue sudarabiche (mehri, jibbali, hobyot, bathari, harsusi)
Yemen	arabo	lingue sudarabiche (mehri, soqotri, hobyot), somalo, malese

⁵⁴ Tra le “lingue ufficialmente riconosciute” presentate in tabella, si considerano anche quelle che compaiono nelle Costituzioni come “lingue nazionali”.

Per concludere questa rassegna sulle minoranze linguistiche nei paesi arabi, vorremmo dare notizia di un altro importante gruppo minoritario: quello degli **ebrei**. L'area 'arabofona' è interessata, infatti, dalla presenza di comunità ebraiche, stanziali nei paesi arabi prima dell'avvento dell'Islam. Prima della nascita dello stato di Israele nel 1948, gli ebrei di Marocco, Algeria, Tunisia, Egitto, Iraq e Siria erano complessivamente circa 860.000 individui. A partire da quel periodo, la maggior parte di essi (circa 600.000) raggiunse lo stato di Israele tra il 1948 e il 1954 (Roumani, 2004: 120). A fronte di circa 6 milioni di ebrei residenti nello Stato di Israele, l'odierna presenza ebraica nei paesi mediorientali e nordafricani è stimata a circa 75.000 individui, dispersi tra Bahrain, Yemen, Libano, Iraq, Siria, Algeria, Egitto, Marocco, Tunisia, Sudan, Iran e Afghanistan (Castellino & Cavanaugh, 2013: 85). Le comunità ebraiche residue in Medio Oriente e in Nord Africa contano oggi un numero esiguo di individui, tanto che alcune possono considerarsi quasi totalmente estinte. L'esclusione della minoranza ebraica dalla rassegna generale proposta sull'alloglossia nei paesi arabi ha il suo fondamento proprio nella esigua consistenza numerica degli individui appartenenti a tali comunità e, soprattutto, nel fatto che nella maggior parte dei casi le minoranze in questione non rappresentano delle minoranze alloglotte, perché completamente arabizzati o locutori di dialetti afferenti all'arabo, i cosiddetti dialetti giudeo-arabi. La Tabella 10 riporta la consistenza numerica della presenza ebraica nei paesi oggetto di analisi.

Tabella 10 – Le comunità ebraiche nei paesi arabi

Paese	Numero di individui
Bahrein	40-50
Yemen	300
Libano	200
Siria	100-200
Algeria	1000
Egitto	125
Marocco	2700
Tunisia	1500-1600

Fonte: Castellino & Cavanaugh 2013

La diversità esolinguitica sembra dunque essere una condizione strutturale dell'area "arabofona". Per approfondire però appieno la condizione di plurilinguismo che caratterizza i paesi arabi è necessario analizzare un ulteriore aspetto di diversificazione, vale a dire la diversità endolinguitica dell'arabo.

2.3 Ulteriori aspetti di diversificazione interna: quante forme di “arabo”?

L’aspetto curioso della situazione linguistica in tutto il mondo arabo è riferita dal letterato egiziano Muḥammad Kāmil Ḥasan (1901-1977):

موقف الأمة العربية من لغتنا القومية موقف عجيب (...). ونحن
نتكلم ونفكر بلغة لا نكتبها ، واللغة التي نكتبها لا نتكلمها ولا نفكر بها
إلا في مناسبات قليلة .

La condizione della comunità araba, per quanto riguarda la lingua nazionale, è una situazione che desta stupore [...] Noi parliamo e pensiamo in una lingua che non scriviamo e la lingua che usiamo per scrivere la parliamo e la usiamo per pensare solo in rare occasioni. (Ḥasan, 1976: 7)

Mentre le riflessioni di Ḥasan sono volte ad evidenziare le particolarità della situazione linguistica vissute dagli arabofoni, quelle di Elie Kallas giungono addirittura a mettere in discussione l’identità araba fondata sulla lingua ribadendo la necessità di “cercare un’identità comune alternativa” (Kallas, 1996: 225). Dal fatto che la *umma* araba non si caratterizza per una comune identità etnica deriva, secondo Kallas, la necessità per la politica linguistica di essere improntata all’ottica di “educare all’unità nella diversità”.

Accanto al plurilinguismo esterno, la situazione linguistica del mondo arabo si contraddistingue per ulteriori aspetti di diversificazione relativi alla diversità endolinguistica della lingua araba che dimostra l’inconsistenza dello stesso concetto di arabofonia ufficialmente inteso e collettivamente percepito. Si osserva, infatti, che la situazione linguistica reale è caratterizzata da una forte eterogeneità: l’unitarietà della lingua standard, propugnata a livello ufficiale, si contrappone a una forte pluralità di usi e livelli linguistici. In effetti, il concetto di diversità linguistica contraddistingue in primo luogo la stessa lingua araba, della quale emerge una forte diversificazione interna.

2.3.1 Diglossia, triglossia, quadriglossia, pluriglossia e transglossia

Nell’ambito della descrizione della diversità intra-linguistica, una delle caratteristiche peculiari è la **diglossia**. Una chiara descrizione di tale fenomeno è

fornita da Reem Bassiouney, la quale parla di situazione diglossica facendo riferimento a comunità linguistiche in cui coesistono due varietà della stessa lingua:

The twenty-three countries in which Arabic is an official language have been described as diglottic speech communities, i.e. communities in which **two varieties of a single language exist side by side**. The official language is usually MSA [Modern Standard Arabic] but there is usually at least one prestigious vernacular that is spoken in each country. (Bassiouney, 2009: 10) **(grassetto mio)**

Il linguista marocchino Abderrahim Youssi, aggiungendo alcuni dettagli alla definizione, individua caratteristiche tipiche delle situazioni di diglossia araba:

La concomitance d'un arabe écrit, symbole du passé glorieux et des aspirations à l'unité arabe, strictement codifié, donc immuable et prestigieux, et qui est plus langue sacré du Coran, d'une part, et des variétés dialectales ou vernaculaires à usage uniquement oral, d'autre part, a été définie comme un *diglossie*. Le terme désigne une situation où une variété standard et des variétés **historiquement apparentées** présentent des **divergences** telles qu'il n'y a plus de continuum (d'intercompréhension) entre elles. (Youssi, 2004: 157-8) **(grassetto mio)**

Oltre al fatto di essere due varietà della stessa lingua, secondo Youssi a caratterizzare la diglossia è il fatto che entrambe le varietà sono storicamente imparentate⁵⁵ e tuttavia altamente diversificate tra loro, tanto che la mutua comprensione non è affatto garantita.

Nel 1930, l'arabista francese William Marçais fu il primo a parlare di "diglossia" in riferimento al mondo arabofono, distinguendo tra arabo scritto e arabo parlato. Marçais parla della lingua araba come manifestazione di due aspetti significativamente differenti del medesimo sistema linguistico: una lingua "letteraria", "regolare", "classica", normalizzata e degli "idiomi parlati" tanto prossimi quanto distanti nelle loro numerose espressioni (Marçais, 1930: 401).

⁵⁵ Anche Giorgio Raimondo Cardona (1988), descrivendo la situazione di diglossia, individua alcune caratteristiche distintive di A e B: parentela genetica delle due varietà (anche se esse sono distinte e a volte non mutualmente comprensibili), B rappresenta un'evoluzione diacronica di A, B è fluida mentre A è rigida. Cardona ammette inoltre l'esistenza di una stratificazione sociale del repertorio che funga da connessione tra le due varietà. Quest'ultima osservazione sarà oggetto di trattazione più avanti.

Il criterio definitorio proposto da Marçais per la diglossia dell'arabo si basa esclusivamente sulla variazione diamesica scritto/parlato, rendendo l'interpretazione della situazione linguistica molto semplificata.

Se Marçais ebbe il merito di stabilire una corrispondenza, quantomeno terminologica, tra diglossia e lingua araba, il termine in questione divenne però di uso corrente tra i linguisti soltanto dopo che Charles Ferguson ne trattò in un suo celebre articolo pubblicato nel 1959 sulla rivista "Word". Fu proprio Ferguson ad elaborare in maniera più approfondita il concetto, adattandolo alla situazione dei paesi arabi, dal momento che, secondo Johnatan Owens (2001), il suo articolo ha probabilmente decretato l'inizio della sociolinguistica araba⁵⁶. Tra le lingue scelte da Ferguson per descrivere la diglossia (oltre al greco moderno, allo svizzero-tedesco e al creolo di Haiti) compare anche l'arabo e il dialetto egiziano parlato al Cairo. Ferguson definisce queste due varietà linguistiche in gioco come A(alta) e B(assa)⁵⁷, dove il dialetto rappresenta la varietà B, e il sistema linguistico denominato come A è "una varietà sovrapposta molto divergente ed altamente codificata" (Ferguson, 1973 [1959]: 294). Per varietà "sovrapposta" si intende una varietà non nativa, appresa in un secondo momento rispetto alla varietà B e in un contesto più formale (Ferguson, 1973 [1959]: 282; Fishman, 1975: 156).

Nel suo contributo Ferguson espone i tratti peculiari del fenomeno, differenziando le due varietà della stessa lingua coinvolte nella situazione di diglossia secondo vari aspetti: funzione, prestigio, eredità letteraria, acquisizione, standardizzazione, stabilità, grammatica, lessico e fonologia. Secondo Ferguson, uno degli aspetti più importanti che caratterizzano la diglossia, è la specializzazione funzionale di ciascuna delle due varietà. L'autore ne individua i diversi ambiti di utilizzo: per la varietà A cita i sermoni in moschea, i discorsi ufficiali in parlamento, le lezioni universitarie e gli articoli di giornale; la varietà B è, invece, utilizzata nei dialoghi quotidiani, come ad esempio nelle conversazioni tra familiari e amici.

La situazione di dicotomia linguistica rappresentata dalla diglossia (in arabo *izdiwāḡiyyat al-luġah*, che significa letteralmente 'lo sdoppiamento della lingua')

⁵⁶ Scrive Owens: "A crucial step in this direction, a step which probably marks the beginning of Arabic sociolinguistics as an academic entity in its own right, was made by Ferguson in his well-known article 'Diglossia'" (Owens, 2001: 423).

⁵⁷ Rendiamo in italiano ciò che Ferguson aveva definito varietà H(igh) e varietà L(ow).

presuppone, quindi, la presenza di due varietà della stessa lingua, distribuite in modo funzionalmente diverso nell'ambito della comunicazione verbale e scritta: una varietà rappresentata dall'arabo cosiddetto classico, definita *al-luġah al-fuṣṣḥa*, cioè “la lingua chiarissima, eloquentissima” usata in situazioni serie, formali e ufficiali; e una seconda varietà dialettale, detta in arabo *al-luġah al-‘āmmiyya*, (o *al-dārija*, espressione più comunemente usata nei paesi del Maghreb), “la lingua parlata”, utilizzata in situazioni colloquiali e informali.

Secondo Henri Flesich la lingua araba classica e quella dialettale sono considerate due “stati” della stessa lingua (Fleisch, 1974: 38) e la lingua genericamente chiamata ‘arabo’ è interpretata da Marçais (1930: 409), in senso metaforico, come “una sorta di animale a due teste”.⁵⁸ La metafora citata rende conto del fatto che l’espressione “lingua araba” indica due distinte realtà linguistiche etichettabili sotto una comune dicitura.

In questa direzione, è utile approfondire il concetto di diglossia proposto da Ferguson, nella misura in cui esso non rende ragione di importanti aspetti che contraddistinguono la reale situazione linguistica dei paesi arabi.

In primo luogo, l’espressione “arabo classico” indica due diverse realtà linguistiche. I periodi cronologici della lingua standard classica o letteraria, riguardanti esclusivamente la parte scritta, vanno infatti dall’arabo preislamico fino all’arabo standard moderno, corrispondente alle espressioni attuali della letteratura araba contemporanea e a quelle descritte e codificate nelle più recenti grammatiche (Durand, 2009: 101-2). Secondo quest’ultima osservazione, che intende per ‘lingua araba’ (in questo caso scritta) un sistema linguistico diacronicamente diversificato, risulta evidente che la realtà linguistica dei paesi arabi non sia sufficientemente rappresentata dall’interpretazione di Ferguson.

Nel proprio contributo, infatti, lo studioso americano non menziona alcuna distinzione tra arabo classico e arabo moderno standard. Tale differenziazione non

⁵⁸ Curiosamente la stessa metafora linguistica sulla dicotomia lingua/dialetto è citata da Andrea Camilleri nel libro *La lingua batte dove il dente duole* (Laterza, 2013), quando lo scrittore, rievocando avvenimenti d’infanzia, ricorda la storia raccontata dal mezzadro Milicu “dell’uomo con due teste che parlano due lingue diverse che non gli fanno capire niente trasformandolo in un mostro, ma che torna normale quando le due teste parlano la stessa lingua.” (p. 9).

coincide, in effetti, con alcuna terminologia in lingua araba distintiva tra le due varietà. Infatti, secondo Bassiouney (2009: 11), l'espressione "Arabo Moderno Standard" è "un'invenzione occidentale e non corrisponde a nessun termine arabo."

Fleisch ha offerto una definizione precisa di "arabo classico":

La '*arabiyya*, la langue du désert avant la dispersion des tribus par la conquête, langue spécialement représentée, d'une part par la poésie qui a fleuri avant la venue de Mahomet et s'est continuée pendant l'Islam jusqu'à la fin de la dynastie omeyyade, d'autre part par le Coran. (Fleisch, 1968: 6)

La definizione di lingua classica, dunque, racchiude in sé sia il testo coranico che i testi della letteratura classica ed essa rappresenta attualmente una varietà di lingua esclusivamente scritta.

Al contrario, l'"arabo standard moderno" rappresenta l'evoluzione moderna dell'arabo classico ed è la varietà di lingua utilizzata oggi a livello orale nei discorsi pubblici e a livello orale e scritto dai mass-media. Fouad Laroui, scrittore contemporaneo marocchino, identifica principalmente questa varietà con la lingua della stampa:

[...] il s'agit de "l'arabe classique d'aujourd'hui", enseigné un peu partout sous le nom de *Modern Standard Arabic* – en gros, c'est la **langue de la presse**, qui permet de lire le journal, qu'il soit édité à Beyrouth, au Caire, à Rabat ou...à Londres (par exemple as-Sharq al-Awsat). (Laroui, 2011: 56)

Lo stesso Laroui riflette sulle differenze tra l'arabo classico e l'arabo standard moderno, individuando alcune divergenze a livello morfologico, sintattico e lessicale. Le terminazioni morfologiche (la flessione dei casi) delle parole in arabo moderno non sono pronunciate (ad esempio, l'espressione "nella casa" si pronuncia *fī l-manzil* invece della scrittura in arabo classico *fī l-manzilī*, dove la "i" finale indica la terminazione morfologica del caso obliquo utilizzato per i casi indiretti); l'ordine sintattico classicheggiante VSO (verbo-soggetto-oggetto) è spesso rimpiazzato, sotto l'influenza delle lingue europee, da quello SVO (soggetto-verbo-oggetto); a livello lessicale, invece, vi è un apporto di numerosi calchi stranieri, come ad esempio *dramatikī* per l'aggettivo "drammatico" (2011: 57-8).

In secondo luogo, l'altro importante aspetto delle riflessioni fergusoniane, vale a dire l'esistenza di due 'poli' discreti e l'assenza di un *continuum* linguistico tra le due varietà menzionate, si configura come un'osservazione limitata e parziale della realtà linguistica. In tale prospettiva, alcuni studiosi hanno elaborato modelli teorico-descrittivi maggiormente complessi e più idonei nel tratteggiare la diversificazione intra-linguistica dell'arabo.

Una delle voci più autorevoli che sostennero una descrizione linguistica meno dicotomica fu quella del linguista egiziano Sa'īd Muḥammad Badawī che articolò la sua descrizione, per l'Egitto degli anni Settanta, inserendo la dimensione diastratica come fattore utile per rendere conto della situazione linguistica. Badawī individuò ben cinque varietà (diastratiche): due per l'arabo classico e tre per il dialetto. Dell'arabo classico compaiono due varietà: il 'classico del retaggio', ossia della cultura islamica classica, della letteratura, della religione e della filosofia, e il 'classico contemporaneo', assimilabile all'arabo standard moderno. Per le varietà dialettali, invece, si ha la seguente tripartizione diastratica: il dialetto dei colti, degli istruiti e degli analfabeti. Forme diverse di dialetto vengono quindi utilizzate sia da chi possiede una formazione universitaria, sia da chi ha usufruito soltanto di una semplice scolarizzazione, oppure da tutti coloro che sono sprovvisti di qualsiasi tipo di istruzione (Badawī, 1973 cit. da Durand, 2009: 90). Tale situazione delineata da Badawī per l'Egitto è essenzialmente valida anche per i restanti paesi del Mashreq.

Ulteriori interpretazioni sono state elaborate a favore di una descrizione non rigidamente dicotomica della situazione linguistica dei paesi arabi, caratterizzata piuttosto da un "linguistic flux" (Boussofara-Omar, 2006: 630).

Secondo il quadro interpretativo proposto dal linguista marocchino Abderrahim Youssi per il Maghreb, il paesaggio linguistico arabo non è connotato da due poli discreti (arabo classico e arabo dialettale), ma si presenta piuttosto tripolare.

Nel suo studio della condizione sociolinguistica del Marocco Youssi (1983), proponendo il superamento del concetto di diglossia, introduce quello di '**triglossia**', secondo cui oltre all'arabo letterario e all'arabo dialettale esiste una forma mediana (chiamata in arabo *al-luġa at-tālīṭa*, 'la terza lingua' o *al-'arabiyya al-wuṣṭā* 'arabo mediano'). La situazione linguistica triglossica, definita come "uno stadio superiore

della diglossia” è dunque caratterizzata dalla presenza di una terza varietà mediana tra arabo classico e dialetto:

Sociolinguistiquement la triglossie est une spécialisation fonctionnelle trilatérale. La variété médiane a pour fonction de réduire la distance conceptuelle et structurale entre l’arabe natal spontané de la vie pratique, qui est uniquement parlé, et l’AC d’intellection et du patrimoine arabo-islamique, uniquement écrit et toujours prémédité. (Youssi, 1983: 79)

Durand fornisce una definizione chiara di tale varietà di mezzo:

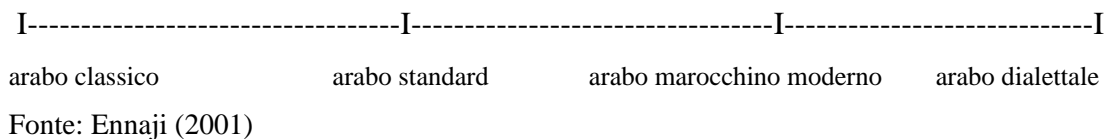
L’arabo mediano può essere definito come un processo più o meno marcato secondo i casi di ‘dedialettizzazione’ (piuttosto che di ‘classicizzazione’) del proprio discorso, senza mai raggiungere il livello strettamente classico. Il mediano è costituito da una trama sintattica dialettale (caratterizzata in primo luogo dall’assenza dell’*i’rāb*, ovvero delle vocali brevi finali), in cui la *fuṣḥā* interviene marcatamente a livello di lessico e particelle (coordinanti e subordinanti), che consentono la strutturazione di enunciati più articolati. (Durand, 2009: 83)

Si sottolinea come anche Ferguson avesse considerato l’esistenza di una forma linguistica mediana che resolvesse l’instabilità comunicativa originata dall’uso alternato delle varietà A e B⁵⁹. Le intuizioni di Ferguson saranno sviluppate e approfondite, come si sta vedendo, da studiosi successivi.

Sullo stesso piano interpretativo si pongono le osservazioni del linguista Moha Ennaji (2001), il quale offre una descrizione della situazione linguistica marocchina, probabilmente applicabile all’interno Maghreb. Egli interpreta la situazione linguistica del Marocco contemporaneo come **quadriglossica**⁶⁰, nella quale la lingua araba si configura quadripartita:

⁵⁹ Il passo di Ferguson recita: “Le tensioni comunicative che nascono nella situazione di diglossia possono essere risolte usando forme linguistiche intermedie relativamente non codificate e instabili (il greco *mikti*, l’arabo *al-lugah al-wustā*, il *créole de salon* di Haiti) e ripetuti prestiti di voci lessicali da parte della varietà A alla varietà B.” (Ferguson, 1973 [1959]: 289)

⁶⁰ Uno dei primi a utilizzare il termine “quadriglossia” in prospettiva macro-sociolinguistica fu negli anni Settanta Henri Gobard (1976: 34 sgg.), il quale, per un’area culturale data, distinse quattro varietà linguistiche: un “*language vernaculaire*”, parlato spontaneamente e corrispondente alla lingua materna, un “*language véhiculaire*”, necessariamente appreso perché utile nelle comunicazioni, un “*language référentiaire*”, espressione dei valori e riferimento delle tradizioni culturali, e un “*language mythique*”, lingua sacra ed eterna.



Ennaji definisce la quadriglossia come:

(...) un continuum comportant quatre niveaux linguistiques différents allant de la variété haute jusqu'à la variété basse en passant par les variétés intermédiaires à savoir l'arabe standard et l'arabe marocaine moderne. Chaque variété se distinguent par ses fonctions et domaines d'usage ainsi que par ses traits linguistiques spécifiques. (Ennaji, 2001: 51)

La descrizione di Ennaji prevede la coesistenza di due poli estremi, ossia l'arabo classico e il dialetto, e di due poli intermedi, rappresentati dall'arabo standard e dall'arabo nazionale/locale moderno (marocchino, nel caso dello studio di Ennaji).

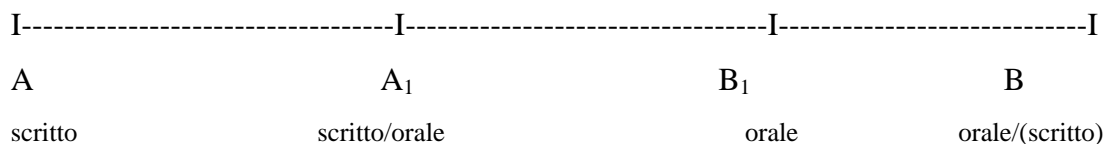
Tale interpretazione si rivela efficace in quanto individua non solo l'esistenza di una varietà mediana, sottolineata anche da Youssi, ma differenzia e suddivide in due varietà distinte la lingua A(alta), vale a dire l'arabo classico e l'arabo standard, distinzione necessaria, si è visto, per una corretta interpretazione della realtà linguistica dei paesi arabi.

In particolare l'arabo marocchino moderno è definito come una varietà pan-marocchina a metà tra arabo standard e dialetto, usata in situazioni formali a livello prettamente orale. Una delle caratteristiche di tale varietà è il suo utilizzo da parte di parlanti istruiti in situazioni formali, nelle quali il dialetto vero e proprio si rivela inefficace o inutilizzabile:

Cette variété est utilisée à la radio et à la télévision pour diffuser des programmes de vulgarisation ou des émissions à grand public. L'arabe marocain moderne est aussi utilisé à l'université et dans les administrations lorsque les locuteurs ont un niveau d'études assez élevé ou lorsqu'ils ne veulent pas montrer leur origine sociale ou géographique ou leur dialecte d'origine. L'arabe marocain moderne tire son prestige du fait qu'il est associé aux locuteurs d'un niveau scolaire assez élevé. (Ennaji, 2001: 60)

La dimensione dell'oralità che contraddistingue l'arabo mediano conduce a un'importante riflessione che va fatta in merito alla variazione diamesica delle

quattro varietà. Esse, infatti, sono caratterizzate da uno squilibrio riferito all'uso scritto o a quello parlato. Riproponiamo lo schema precedente ampliato dalla variazione diamesica, allo scopo di dare conto di questo livello di diversificazione.



Innanzitutto proponiamo lo sdoppiamento delle varietà A e B (arabo classico e arabo dialettale), nelle varietà intermedie A₁ e B₁ (arabo standard e dialetto moderno/mediano). In secondo luogo, precisiamo le differenziazioni relative alla variazione diamesica: l'arabo classico (A) si presenta a livello prettamente scritto, l'arabo moderno standard (A₁) è invece usato nei discorsi pubblici ufficiali, ma anche nelle produzioni scritte letterarie moderne e nella stampa, il dialetto moderno/mediano (B₁) è invece collocato nella sola dimensione dell'oralità (esso potrebbe essere definitivo come una varietà neo-standard orale), come anche la varietà dialettale (B), la quale però conserva alcune manifestazioni scritte, come si vedrà in seguito.

Joseph Dichy, studioso di linguistica araba, approfondisce ulteriormente la riflessione sulla lingua araba parlando di **pluriglossia** e di lingue pluriglossiche. La lingua araba è considerata un insieme complesso di glosse, ossia di varietà linguistiche compresenti, diversificate per livello di prestigio e a livello diatopico (parlate regionali diverse). L'autore spiega l'utilizzo di tale terminologia:

Pour désigner des situations telles ce que l'arabe, nous parlerons de *glosses* et de *pluriglossie*. L'introduction de ces termes est motivée par le degré particulièrement élevé de variation linguistique qu'ils désignent, en corrélation avec la présence simultanée des variétés des différents niveaux de prestige, *et* de dialectes régionaux.
(Dichy, 1992: 21)

Lo studio di Dichy, nel descrivere la situazione sociolinguistica della lingua araba, si colloca nella prospettiva della competenza comunicativa di un parlante arabofono di buon livello di scolarizzazione, il quale è in grado di padroneggiare diverse varietà di

lingua, sia a livello produttivo che ricettivo. La classificazione di Dichy (1992: 28-29-30) è la seguente:

- 1) l'arabo letterario classico (*arabe litteraire classique*): è la glossa della poesia preislamica, del Corano e degli antichi testi medievali;
- 2) l'arabo letterario moderno (*arabe litteraire moderne*): è la glossa dell'arabo classico moderno, ossia quello usato, a livello scritto e orale, a partire grosso modo dalla seconda guerra mondiale in poi;
- 3) l'arabo mediano di I tipo (*arabe moyen de type 1*): è la glossa costituita da sintagmi appartenenti al dialetto regionale del parlante, con impianto sintattico dell'arabo letterario moderno;
- 4) l'arabo mediano di II tipo (*arabe moyen de type 2*): è la glossa caratterizzata da sintagmi dell'arabo letterario moderno in una trama sintattica propria del dialetto regionale;
- 5) dialetto arabo regionale (*parler arabe régional*): corrisponde alla parlata specifica di un paese o di una regione del mondo arabo (l'arabo di Damasco, del Cairo o di Casablanca);
- 6) dialetto arabo locale (*parler arabe local*): è la glossa di un quartiere o di un villaggio;

La competenza linguistica del parlante arabofono può comprendere anche altre varietà:

- 7) dialetti arabi locali diversi da quelli del locutore, ma appartenenti alla stessa regione;
- 8) arabo mediano di I e di II tipo, comprendente una parlata regionale diversa da quella del locutore;
- 9) dialetti arabi regionali diversi da quelli del locutore;
- 10) dialetti arabi locali diversi da quelli del locutore, appartenenti a un'altra regione.

Il contributo di Dichy si concentra sulle abilità linguistiche produttive e ricettive, anche solamente potenziali, e descrive il repertorio linguistico a disposizione del singolo parlante arabofono che abbia un buon livello di scolarizzazione. Il suo lavoro si rivela interessante perché rende conto della diversificazione interna della lingua

araba, offrendo una descrizione non strettamente dicotomica del repertorio linguistico in questione, bensì un'analisi delle numerose varietà del repertorio che fungono da glosse. Emerge una situazione sociolinguistica altamente dinamica caratterizzata da un'interazione in cui concorrono tutte le varietà finora individuate, delle quali una può funzionare da metalingua per un'altra.

Come afferma Giorgio Raimondo Cardona:

Il parlante si muove in continuazione tra due quote, innalzando e abbassando il suo comportamento, in base a stimoli che gli vengono dati dal variare degli argomenti, dalle citazioni che sta facendo, dalle connotazioni dei diversi stili che sta riproducendo, ecc. (Cardona, 1988: 89)

È ancora Cardona a fornire un esempio di repertorio linguistico di un parlante arabofono:

Per un algerino l'arabo della radio è parecchio diverso da quello che si parla intorno a lui, e non sempre si capisce, e anche il giornale è a volte difficile da scorrere; lo si può leggere con un certo sforzo, se serve. E i vicini degli altri villaggi spesso parlano in modo un po' strano; dove noi diciamo [qahwe], essi dicono [gahwe], e alcuni anzi [ahwe]; ma ci si capisce, pur che lo si voglia. (1988: 92)

Oltre alle descrizioni proposte in riferimento alla diversificazione interna alla lingua araba e per un'adeguata descrizione della situazione sociolinguistica dei paesi arabi, non può non essere preso in considerazione l'importante ruolo svolto dalle lingue europee nel panorama linguistico. Durand (2004: 39), nel suo volume dedicato all'arabo dialettale marocchino, allarga il repertorio e descrive il quadro sociolinguistico utilizzando il termine di **'transglossia'**. In Marocco, come negli altri paesi del Maghreb⁶¹, il parlato è fortemente caratterizzato da una commutazione di codice, per cui in uno stesso enunciato sono alternate espressioni in dialetto marocchino ed espressioni in francese. Il termine 'transglossia' è giustificato dal fatto che il parlante marocchino, durante il suo discorso, adotta un comportamento di

⁶¹ Tranne la Libia, in cui la lingua dei colonizzatori, in questo caso l'italiano, non si è imposta allo stesso modo del francese negli altri paesi.

appartenenza nazionale quando parla in arabo, e di appartenenza transnazionale quando invece utilizza la lingua francese⁶².

2.3.2 La diversificazione dialettale araba

A rendere più complessa la situazione linguistica dei paesi arabi è un altro importante aspetto di diversità intra-linguistica, ossia quello riferito alla dimensione diatopica e alla variazione dialettale.

Se la forma standard di arabo è sostanzialmente unitaria dal Maghreb al Mashreq, la varietà dialettale è diatopicamente differenziata e i due blocchi regionali arabi si contraddistinguono per la presenza di dialetti arabi diversi tra i quali l'intercomprensione non è affatto assicurata.

Come esempio si riporta un semplice enunciato che presenta realizzazioni tra loro molto diverse secondo la sua localizzazione: la domanda “cosa vuoi?” è resa in arabo standard con *māḍā turīdu?*, in dialetto yemenita con *mā tištī?*⁶³ e in dialetto marocchino con *āš bgīti?*⁶³ (Durand, 2009: 60).

È quindi presente una considerevole differenza non solo tra la lingua standard e le varietà dialettali, ma anche tra un dialetto e l'altro. Anche le espressioni “Varietà B” o “dialetto arabo” celano in realtà un alto grado di diversità linguistica. Già negli anni Cinquanta, ad esempio, lo studioso di sociologia araba ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāḥī (1901-1991), riflettendo sulla suddivisione propria di ogni sistema linguistico, distingueva tra dialetti locali, diffusi in una determinata area, e dialetti sociali, parlati da individui appartenenti a classi sociali diverse (Wāḥī, 1950: 123).

Nell'ambito della classificazione areale dei dialetti arabi, Versteegh (1997: 148 sgg.) distingue cinque gruppi:

5. dialetti della Penisola araba;
6. dialetti siro-libanesi
7. dialetti mesopotamici;

⁶² Tullio De Mauro (1992b: 117) aveva adoperato diversamente il termine “transglottiche” per indicare quelle lingue che, come l'arabo, sono “veicolari internazionali”, ossia servono quale mezzo di comunicazione fra parlanti di diversi paesi.

⁶³ Per le forme dialettali yemenita e marocchina si sono riportate le varietà di Sana'a e di Rabat. All'interno di uno stesso paese, infatti, si trovano spesso diverse varianti regionali.

8. dialetti egiziani;
9. dialetti magrebini

Durand (2009: 177 sgg.) include tra le varietà dialettali l'arabo subsahariano (dialetti sudanesi, ciadiani, nigeriani, camerunesi e dell'Eritrea) e la varietà maltese (residuo linguistico dell'emigrazione degli Aghlabidi di Tunisia trapiantati in Sicilia, oggi lingua nazionale scritta in caratteri latini). Secondo la dimensione diacronica, Durand amplia lo spettro delle varianti diatopiche e comprende due varianti dialettali arabe oggi estinte: l'arabo andaluso (corrispondente ad alcune varietà utilizzate nella Spagna arabo-islamica dall'VIII al XV secolo) e l'arabo siciliano (forma dialettale parlata in Sicilia durante il dominio arabo dal IX all'XI secolo).

La varietà dialettale di una determinata nazione è a sua volta suddivisa in diverse sotto-varianti regionali. Soltanto all'interno dei confini statali marocchini si possono, ad esempio, individuare e localizzare quattro varietà sotto-dialettali, classificate come 'dialetto marocchino' (Laghaout, 1995: 13-4):

1. il gruppo denominato *aroubi* che comprende la maggior parte del Marocco atlantico, la zona più urbanizzata del paese;
2. la varietà sotto-dialettale detta *jebli*, localizzata nelle zone montane dove ha lasciato traccia il sostrato berbero;
3. il gruppo chiamato *bedoui*, parlato nella zona est del paese al confine con l'Algeria;
4. il dialetto *hassania*, nell'estremo sud del Marocco.

Oltre alla classificazione geografica, è usuale distinguere i dialetti arabi secondo il criterio tipologico. Essi si dividono, infatti, in beduini e sedentari. I dialetti sedentari possono essere ulteriormente suddivisi in urbani e rurali. Tale distinzione, tuttavia, non riguarda il tipo di vita, nomade o sedentaria, dei parlanti. Le parlate di alcune città, infatti, come ad esempio quella di Baghdad (in Iraq) sono beduine (Durand, 2009: 164).

Le caratteristiche che differenziano tra loro i dialetti beduini e sedentari sono di tipo fonologico, morfosintattico e lessicale. Le diversità sul piano fonologico sono probabilmente le più importanti e rappresentative della distinzione e classificazione delle due tipologie dialettali. Un esempio è la diversa pronuncia del fonema *q*: nelle

parlate beduine esso è realizzato come una sonora velare [g]; nei dialetti sedentari è, invece, pronunciato come sorda uvulare, laringale o velare. La differenziazione fonologica di tale fonema è considerata il più importante fattore distintivo tra dialetti sedentari e dialetti beduini (Bassiouny, 2009: 19).

Come si è visto, l'atteggiamento degli arabofoni, e dei musulmani in genere, verso l'arabo classico standard è caratterizzato da una forma di venerazione, essendo la lingua religiosa e letteraria per eccellenza. Tale attitudine contrasta però con il reale uso che di esso si fa all'interno delle società arabofone odierne:

Da quando l'arabo letterario moderno è divenuto lingua ufficiale di tutti i paesi arabi, esso ha, da un lato, acquisito uno status privilegiato ma dall'altro solo una piccola percentuale di arabi ha una buona padronanza di esso e in alcuni paesi, con un'alta percentuale di analfabeti e di persone con la sola istruzione elementare, esso è la lingua di una vasta...minoranza! (Zaborski, 1996: 201)

La questione della lingua standard, il cui uso resta appannaggio di una minoranza di arabofoni e soprattutto relegato a scarsi ambiti sociali, è ripresa da Elie Kallas:

(...) il ne nous reste qu'à réserver à l'arabe une activité particulière de la langue, celle d'être lue par une minorité et écrit par une élite et de la reléguer parmi les langues référentielles, privées d'interactions, relatives aux mass-media, aux décisions gouvernementales, juridiques, etc. où l'émetteur du message ne peut connaître ses récepteurs. (Kallas, 1999: 68)

Non essendo l'arabo standard la lingua nativa di alcun arabofono, esso viene appreso solo in ambito scolastico ed è considerato alla stregua di una lingua straniera⁶⁴. Le

⁶⁴ Tale situazione è accentuata soprattutto nei paesi del Maghreb, le cui varietà dialettali sono le più distanti tipologicamente dall'arabo classico standard. Per fare un confronto con la storia linguistica del nostro paese, una simile situazione era vissuta dal popolo italiano durante gli anni dell'Unità. Come afferma, infatti, De Mauro: "La lingua comune, insomma, non si offriva al singolo come realtà 'naturale' immediatamente acquisibile vivendo la vita associata di ogni giorno, privata o pubblica. [...] la lingua comune era un possesso da acquisire attraverso applicazione e studio scolastico, dunque un possesso riservato a coloro che avevano frequentato la scuola [...]" (De Mauro, 1991: 34). E ancora: "L'acquisizione della lingua comune era possibile non già vivendo i normali rapporti quotidiani della vita associata privata e pubblica, ma soltanto grazie a uno studio scolastico prolungato; il suo uso non era normale, ma eccezionale, non spontaneo, ma voluto e, rispetto alla naturalezza dell'uso dei dialetti, artificioso." (1991: 44).

reali lingue materne degli arabofoni sono i dialetti⁶⁵, verso i quali però non corrisponde da parte dei parlanti un atteggiamento pari a quello tenuto nei confronti dell'arabo standard. La lingua dialettale, vale a dire la 'varietà Bassa' di cui parlava Ferguson, suscita infatti un sentimento opposto: i dialetti arabi sono considerati forme imperfette di arabo. Durand (2009: 187) spiega bene tale fenomeno:

Per gli arabofoni di tutti i giorni – ed in particolar modo per la maggioranza musulmana – il dialetto è una forma semplificata, corrotta, storpiata di arabo, un 'arabo parlato male' per la vita quotidiana, privo di alcun valore culturale, che non può fare l'oggetto di alcuno studio, in quanto sommamente 'inutile'.

Nella stessa direzione va Kallas (1996: 221) quando afferma che nel mondo arabo "manca una coscienza linguistica neo-arabofona, quasi tutti si definiscono arabi, considerano l'arabo scritto come lingua e il loro parlato come un dialetto deviante".

Tali percezioni, sia personali che collettive, rispecchiano fedelmente lo status sociale dei dialetti arabi, a nessuno dei quali è riconosciuta ufficialità. Tutti i documenti costituzionali sanciscono l'ufficialità della 'lingua araba', senza tuttavia riconoscere la presenza di varietà dialettali⁶⁶, diverse in ogni paese, e senza specificare che esse rappresentano le reali lingue native di ogni arabofono.

La supremazia dell'arabo classico sulle forme dialettali è sottolineata anche da Fleisch:

Que peut actuellement le dialecte contre cette majesté de l'arabe classique? Rien, il n'a aucun espoir de le supplanter. Les choses humaines étant ce qu'elles sont, la position de l'arabe classique est encore solide pour longtemps. Toute tentative d'ériger un dialecte ou du dialectal au rang de langue commune de culture est vouée à l'échec, actuellement et pour longtemps. (Fleisch, 1974: 37)

⁶⁵ Interessante, in tal senso, la definizione di dialetto proposta da Johnatan Owens (2006: 5): "A modern dialect, after all, is nothing more than the Arabic mother tongue", anche se subito dopo, tuttavia, lo stesso autore precisa che l'assoluta coincidenza tra arabo dialettale e lingua nativa non sussiste per il fatto che il dialetto moderno è l'inevitabile risultato della commistione tra variante dialettale materna e arabo standard appreso a scuola.

⁶⁶ Solo di recente la riforma costituzionale marocchina del luglio 2011 ha sancito, accanto all'ufficializzazione della lingua berbera, il riconoscimento e la protezione dei dialetti e delle espressioni culturali marocchine. Per l'approfondimento sui diritti linguistici nelle costituzioni del Maghreb, v. Cap. IV.

Le previsioni di Fleisch, secondo cui una varietà dialettale non sarebbe mai potuta assurgere a lingua di cultura, sono però (parzialmente) contraddette dal fatto che attualmente il dialetto è utilizzato e occupa spazi socialmente rilevanti. Oltre all'ambito letterario, teatrale⁶⁷ e musicale, nel quale intellettuali, attori e artisti si esprimono già da tempo nelle varietà dialettali dei propri paesi, la “varietà Bassa” è ampiamente utilizzata dai mass-media. Il dialetto è, ad esempio, presente, in numerosi spazi televisivi e radiofonici: pubblicità, programmi per casalinghe, programmi sportivi, dibattiti. Il dialetto è altresì utilizzato per le vignette umoristiche dei quotidiani arabi (Durand, 2009: 208).

Si riporta anche la classificazione proposta da Youssi (1995: 38) per l'uso del dialetto da parte dei mass-media. La varietà dialettale marocchina è, infatti, la lingua dei notiziari radiofonici, dei programmi televisivi d'informazione, delle interviste e, occasionalmente, delle serie televisive nazionali.

L'analisi della situazione linguistica dei paesi arabi, presentandosi dunque altamente eterogenea e diversificata, presuppone l'utilizzo di una terminologia che vada oltre la semplice dicitura di ‘lingua araba’ e di ‘diglossia’ perché, come afferma Kallas:

La situation socio-linguistique se présentera diglossique, triglossique, tetraglossique, pluriglossique, polyglossique, multiglossique, ect.
(Kallas, 1999: 61).

In conclusione, le analisi elaborate sulla situazione linguistica dei paesi arabi evidenziano un'alta diversificazione, sia esterna che interna. Un reale rappresentazione della diversità linguistica del mondo arabo presuppone la descrizione del panorama sociolinguistico, caratterizzato dalla stratificazione intra-linguistica dell'arabo e dal plurilinguismo riferibile alla presenza strutturale di numerosi gruppi alloglotti.

⁶⁷ Sulla produzione teatrale araba, con riferimenti alla questione dell'uso della lingua classica o dialettale nella produzione teatrale araba, v. Camera d'Afflitto (2007: 248 sgg.).

CAPITOLO 3

RICONOSCIMENTO E TUTELA

SOVRANAZIONALE DEI DIRITTI LINGUISTICI

DELLE MINORANZE NEI PAESI ARABI

3.1 Plurilinguismo e diritti linguistici: questioni generali

La parte precedente della tesi ha esaminato la situazione linguistica dei paesi arabi e ha accertato l'esistenza, all'interno dei confini dell'area regionale chiamata 'araba', di un alto grado di diversità linguistica, confermando il plurilinguismo come tratto propriamente caratterizzante e costitutivo dei paesi arabi. Come si è visto, l'interessante elaborazione dei concetti di "plurilinguismo interno" e di "plurilinguismo esterno", proposti da Tullio De Mauro (1992a: 89-90), è stata adattata all'area presa in esame. Innanzitutto, la "diversità endolingua" è rappresentata prevalentemente dalla stratificazione linguistica interna delle varietà diatopiche, diacroniche, diamesiche e diastratiche dell'arabo. Il "plurilinguismo interno" si esplica, dunque, da un lato nell'ampia diversificazione diatopica relativa alle varietà dialettali arabe e dall'altra nell'esistenza sistemi linguistici che si collocano a metà tra arabo classico standard e arabo dialettale. L'esistenza del "plurilinguismo esterno", invece, è testimoniata non solo dalla presenza di diversi sistemi linguistici esogeni, come le lingue europee del passato coloniale, ma soprattutto dalle lingue di minoranza della cui diversificazione si è parlato nel secondo capitolo.

Avendo delineato tale situazione, è possibile pertanto affermare che all'interno dei confini di ogni paese arabo esistono principalmente tre diverse realtà linguistiche, o più propriamente sociolinguistiche, essendo il repertorio linguistico di questi paesi è caratterizzato da:

1. una lingua dominante dotata di carattere di ufficialità e legittimata dal punto di vista religioso, rappresentata dall'arabo classico-standard;
2. le varietà dialettali correntemente parlate da tutta la popolazione e altamente diversificate dal punto di vista diatopico;
3. le lingue di minoranza, parlate in alcuni casi da porzioni incredibilmente vaste di popolazione, come ad esempio il berbero in Nord Africa.

Ma in che modo la diversità linguistica, e in particolare le minoranze linguistiche, sono trattate dal punto di vista del diritto? Secondo tale prospettiva è interessante approfondire in che modo le espressioni "diritto" e "tutela giuridica" possano

ricollegarsi alla questione delle minoranze linguistiche.

In generale, la nozione di minoranza può acquisire una duplice accezione: una meramente sociologica, che riguarda la percezione sociale di gruppi e comunità diverse rispetto alla maggioranza, e una propriamente giuridica, che emerge “qualora il legislatore intervenga per conferire al gruppo sociale come tale, oppure ai singoli appartenenti ad esso, determinati diritti e doveri” (Pizzorusso, 1993: 47).

In tal senso, è possibile affermare l'esistenza di due definizioni del termine minoranza, fortemente collegate e interdipendenti l'una con l'altra. Dal punto di vista sociolinguistico, come si è già visto, è possibile utilizzare terminologicamente il concetto di ‘minoranza’ per denominare gruppi sociali dotati di propria specificità, come le comunità etniche e linguistiche. Con riferimento al secondo aspetto, invece, è ammissibile che un gruppo minoritario assuma rilevanza giuridica, e quindi possa essere considerato un soggetto giuridico potenziale, nella misura in cui esso si presenta come un gruppo o comunità sociale

[...] la cui unitarietà è data, in mancanza di una propria organizzazione giuridico-formale, dalla titolarità di un *fascio di interessi comuni* alla cui tutela sono dedicate le norme che realizzano la protezione minoritaria. (corsivo mio) (1993: 65)

Seguendo tale ragionamento, viene ammessa l'esistenza di “norme” che regolano la protezione delle minoranze e sono gli “interessi comuni”, assimilabili alla lingua per le minoranze linguistiche, a costituire oggetto di tutela giuridica. Il concetto di minoranza si ricollega, dunque, inevitabilmente alla tematica del diritto.

In quest'ottica, uno degli aspetti che concorre a caratterizzare, secondo Poggeschi (2010: 13), la regolamentazione giuridica della lingua è di natura “estrinseca”: la lingua diviene un “bene giuridico” che è necessario disciplinare.¹

Tale passaggio suggerisce la possibilità di considerare la lingua, secondo la seguente prospettiva: la lingua come bene da regolamentare dal punto di vista

¹ Il secondo aspetto che caratterizza la disciplina relativa alla lingua è definito da Poggeschi “intrinseco” e riguarda la forma linguistica del contenuto delle disposizioni normative. Anche Pizzorusso aveva compiuto una simile distinzione, relativa al rapporto tra lingua e diritto: “Vi sono due aspetti completamente diversi in cui lingua e diritto vengono in rapporto tra loro. Da un primo punto di vista, lingua e diritto si trovano in rapporto tra loro perché il diritto si serve degli strumenti linguistici, [...]. Da un secondo punto di vista, lingua e diritto sono in rapporto tra loro perché l'uso della lingua costituisce una delle tante attività umane che possono costituire oggetto di disciplina giuridica.” (Pizzorusso, 1993: 185)

legislativo. In tal modo, il legame tra lingua e diritto appare chiaro ed è quindi altamente ammissibile parlare di diritti linguistici.

In prima analisi, sembra opportuno considerare i diritti relativi alla lingua su due livelli: uno *sociale* o *collettivo* e l'altro *individuale*.

Secondo il livello *collettivo*, il diritto alla lingua rientra nell'ampia gamma di interessi riconducibili complessivamente a quelle attività sociali tramite le quali si esplica il mantenimento, la promozione e la salvaguardia della propria caratterizzazione culturale in generale e linguistica in particolare. Con riferimento a ciò, gli ambiti di tali attività collettive si configurano, ad esempio, nelle relazioni del gruppo minoritario con i servizi e le amministrazioni pubbliche, nel campo culturale e in quello dell'istruzione in particolare, nelle attività giudiziarie, nonché nell'uso della toponomastica e dei media (Pizzorusso, 1993: 66).

Tuttavia, Francesco De Renzo ha ribadito la necessità di considerare i diritti alla lingua come diritti universali dei quali dovrebbero godere tutti gli individui. Sul piano *individuale*, infatti, il diritto alla lingua è compreso primariamente nel principio di uguaglianza, affermato in tutti i trattati internazionali, da rispettarsi e mettersi in pratica laddove sia presente una qualche differenziazione tra gli individui per aspetti di natura linguistica. Come nota De Renzo, infatti, la questione dei diritti linguistici delle minoranze andrebbe affrontata in prospettiva universale, visto e considerato che il diritto alla lingua riguarda tutti gli individui e non sarebbe legato a specifiche questioni minoritarie:

Da un lato, infatti, legare i diritti linguistici all'appartenenza a una minoranza, il cui riconoscimento deve avvenire da parte degli Stati, ne depotenzia decisamente l'effetto universale. Così formulato questo diritto linguistico rimarrebbe vincolato alla doppia condizione di appartenenza a un gruppo e al riconoscimento statale, e pertanto non verrebbe più dunque a configurarsi come un diritto individuale. (De Renzo, 2013: 485)

Considerando il piano individuale, quindi, è possibile includere i diritti linguistici nella più ampia cornice dei diritti umani.

Uno dei più autorevoli studiosi ad aver riflettuto sulla questione è stato Tullio De Mauro, il quale, ragionando sull'importanza della lingua materna come elemento

intimo della nostra identità e connesso alla cultura della comunità in cui cresciamo e viviamo, considera le dimensioni individuale e collettiva dei diritti linguistici come sostanzialmente integrate:

La tutela dei diritti linguistici, la tutela del diritto a poter usare la propria lingua identitaria, a svilupparne il possesso, a vederla rispettata comincia di qui. [...] La persona umana, nelle sue dimensioni biologiche, fisiche, culturali, sociali, ha diritto alla tutela della propria lingua. E per quanto abbiamo detto ciò comporta necessariamente la tutela della lingua non solo del singolo, ma della comunità intera in cui una persona si è linguisticamente formata e vive. (De Mauro, 2006: 32)

Su questi aspetti Poggeschi (2010: 32 sgg.) ha il merito di tentare una classificazione basata sul grado di tutela dei diritti linguistici. L'autore identifica tre tipi, o livelli, di diritti relativi alla lingua: di prima, di seconda e di terza specie.

La prima tipologia riguarda i diritti linguistici connessi ai diritti e alle libertà fondamentali di un individuo: dal diritto alla non discriminazione per motivi di lingua, al diritto all'istruzione e al diritto di capire e usare la propria lingua durante un processo o un interrogatorio. I diritti linguistici di seconda specie, invece, sono correlati con i diritti minoritari riguardanti, ad esempio, lo statuto di autonomia vigente in un determinato territorio. I diritti linguistici di terza specie, infine, sono quelli che vengono riconosciuti agli stranieri immigrati e ai loro figli.

Questa classificazione appare utile in quanto l'intento è quello di riflettere sulla questione, esaminando i documenti legislativi arabo-islamici in materia di diritti umani e considerando l'attenzione che essi riservano alla tutela della diversità linguistica.

Prima di esaminare la documentazione in materia di diritti umani nel mondo arabo e focalizzare in particolare l'attenzione sui quelli linguistici, è opportuno ripercorrere a grandi linee le tappe di adozione di alcuni trattati e documenti di carattere internazionale. Ciò per consentire una verifica degli sforzi e delle attenzioni rivolte dalle organizzazioni internazionali a questo argomento e della loro ricezione da parte dei paesi arabi.

3.2 I diritti linguistici delle minoranze nei trattati internazionali e le ratifiche dei paesi arabi

I documenti internazionali

Il primo storico documento internazionale contenente un esplicito riferimento alla lingua come elemento fondante rispetto al quale non è attuabile alcun tipo di discriminazione è la **Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo**² adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. L'art. 2, infatti, recita:

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, **language**, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty. (grassetto mio)

Nonostante il generico riferimento alla lingua come elemento in base al quale un individuo non può essere discriminato, l'integrazione di tale richiamo linguistico all'interno della cornice dei diritti umani ha il merito di aver "tuttavia permesso di estendere i diritti dell'uomo al dominio culturale" (Giordan, 1992: 21).

Nel 1966 un passo avanti è rappresentato dall'adozione del **Patto Internazionale relativo ai Diritti Civili e Politici**³ promulgato dalle Nazioni Unite. Sebbene anche in questo documento il principio di non discriminazione linguistica sia dapprima alquanto generico (art. 2, comma 2), più avanti la tutela linguistica diventa più esplicita. Ad esempio, nell'articolo riguardante i diritti degli individui accusati di un reato, una garanzia minima riservata agli stessi è quella di essere informati dei motivi dell'accusa a loro rivolta (art. 14, comma 3a) e di godere dell'assistenza di un interprete qualora essi non parlino e non comprendano la lingua usata in tribunale (art. 14, comma 3 f).

² Il testo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo è consultabile, in lingua inglese, sul sito delle Nazioni Unite all'indirizzo: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

³ Il testo inglese del Patto si trova al seguente indirizzo: <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20999/volume-999-I-14668-English.pdf>.

Inoltre, la novità che caratterizza questo documento è, senza dubbio, la presenza di un articolo specifico riguardante i diritti delle minoranze. Dopo il paragrafo dedicato alla libertà di espressione (art. 19 comma 2), viene, infatti, chiaramente ribadito il riconoscimento dei diritti linguistici per gli individui appartenenti a gruppi minoritari, rendendo esplicita l'espressione 'minoranze linguistiche' (art. 27):

In those States in which ethnic, religious or **linguistic minorities** exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or **to use their own language.** (grassetto mio)

La rilevanza di questo articolo risiede nel fatto che esso, nonostante non contenga una esplicita definizione di 'minoranze etniche, religiose o linguistiche',

[...] contribuisce in modo assai chiaro alla loro identificazione attraverso l'indicazione degli obiettivi della relativa tutela, che fissa nel riconoscimento del diritto a una vita culturale propria, alla professione e alla pratica della propria religione e all'uso della propria lingua [...] (Pizzorusso, 1993: 61)

La *Convenzione sui Diritti del Fanciullo*⁴, approvata dal Consiglio delle Nazioni Unite nel 1989, fa anch'essa esplicito riferimento alla questione linguistica. All'enunciazione del principio di non discriminazione basata sulla lingua (art. 2 comma 1), del diritto alla libertà di espressione (art. 13 comma 1) e del diritto di continuità nell'educazione linguistica del fanciullo in caso di adozione (art. 20 comma 3), segue, anche in questo caso, la menzione esplicita del diritto dei bambini ad usare la propria lingua qualora appartengano a minoranze (art. 30):

In those States in which ethnic, religious and **linguistic minorities** or persons of indigenous origin exist, **a child belonging to such a minorities** or who is indigenous shall not be denied the right, in community with other members of his or her group, to enjoy his or her culture, to profess and practice his or her own religion, or **to use his or her language.** (grassetto mio)

Bisognerà attendere il 1992 perché l'ONU adotti la *Dichiarazione dei diritti delle*

⁴ Il testo della *Convenzione sui diritti del fanciullo* (in lingua inglese, francese, spagnola, cinese, russa e araba) si trova sul sito delle Nazioni Unite al seguente indirizzo: http://www.un.org/documents/instruments/docs_en.asp?year=1980.

*persone appartenenti a minoranze nazionali o etniche, religiose o linguistiche*⁵ come strumento specifico per la tutela dei diritti linguistici dei gruppi minoritari. Tale dichiarazione riconosce fin dal Preambolo l'importanza di inquadrare i diritti legati alla lingua nello scenario dei diritti e delle libertà fondamentali. Anche questo documento evidenzia la necessità di rispettare tali diritti fondamentali, senza distinzione di sesso, razza, lingua o religione, al fine di conseguire una cooperazione internazionale pacifica che favorisca la protezione dei diritti religiosi e linguistici delle minoranze promuovendone la stabilità politica e sociale dei paesi in cui esse vivono. La *Dichiarazione* sancisce, inoltre, il preciso diritto per gli individui appartenenti a minoranze di godere della propria cultura, di praticare la propria religione e di utilizzare la propria lingua, sia in ambito pubblico che in ambito privato (art. 2 comma 1). In modo più puntuale, di seguito viene riconosciuto ai gruppi minoritari il diritto di promuovere la propria lingua e cultura, di apprendere la propria lingua madre e di esservi istruiti (art. 4, comma 2 e 3). Gli Stati hanno il dovere di incoraggiare la conoscenza della storia, delle tradizioni, della cultura e della lingua delle minoranze (art. 4, comma 4). Questa *Dichiarazione* è un documento che ufficializza in modo esplicito e articolato il riconoscimento e la tutela dei diritti linguistici delle minoranze.

Vorremmo completare questa sintetica trattazione soffermandoci su un altro importante documento: la *Dichiarazione universale sui diritti linguistici*⁶, approvata nel 1996 a seguito della Conferenza internazionale sui diritti linguistici tenuta Barcellona da istituzioni e organizzazioni non governative e promossa in seno all'UNESCO. La *Dichiarazione universale sui diritti linguistici* è articolata in alcuni "Preliminari", un "Preambolo" e 52 articoli. È interessante notare come alcune espressioni quali "universalismo" e "pace linguistica planetaria", formulate nei Preliminari, dicano molto sul carattere 'universalistico' e 'globale' che vuole assumere la *Dichiarazione*, stabilendo dei principi di ordine universale che garantiscano una convivenza pacifica tra *tutte* le comunità linguistiche e il rispetto e

⁵ Il testo della *Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali, etniche, religiose e linguistiche* è consultabile sul sito delle Nazioni Unite al seguente indirizzo: http://www.un.org/documents/instruments/docs_en.asp?year=1990.

⁶ Il testo della *Dichiarazione Universale sui Diritti Linguistici* è consultabile al seguente indirizzo: <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/linguistic.pdf>.

la promozione di *ogni* lingua. Queste premesse spiegano perché è abbandonato il ricorso a termini quali “minoranze nazionali”, “lingua regionale” o “lingua minoritaria”, prediligendo come punti di riferimento non solo l’individuo, ma anche e soprattutto la ‘comunità linguistica’. Dal Preambolo, infatti, si legge:

(...) this Declaration takes language communities and not states as its point of departure and is to be viewed in the context of the reinforcement of international institutions capable of guaranteeing sustainable and equitable development for the whole of humanity.

Affermato il concetto secondo il quale i diritti linguistici sono individuali ma anche sociali (art. 1, comma 2), che tutte le lingue sono espressione di un’identità collettiva (art. 7) e che tutte le comunità linguistiche sono uguali per ciò che concerne i diritti (art. 10), la *Dichiarazione* ne presenta un dettagliato elenco (art. 3).

L’importanza di questo documento risiede nel preciso riferimento agli ambiti di tutela. La *Dichiarazione*, infatti, evidenzia sei sezioni o settori all’interno dei quali ogni lingua deve godere di protezione e promozione. La sezione I riguarda l’amministrazione pubblica e sottolinea diversi diritti come quello alla validità degli atti e dei documenti pubblici redatti nella propria lingua (art. 15); all’uso della propria lingua nelle relazioni con la pubblica amministrazione (art. 16); alla pubblicazione nella propria lingua di leggi e disposizioni giuridiche (decreti) (art. 18); all’uso della propria lingua nei tribunali che hanno sede dove la lingua è parlata, ad essere giudicati nella propria lingua o all’assistenza di un interprete (art. 20); alla redazione nella propria lingua di ogni atto emesso da un pubblico ufficiale (art. 22).

Anche per quanto riguarda l’insegnamento, questo documento elenca precise tutele come quella di: apprendere la lingua che si desidera (art. 23, comma 4); decidere il grado di presenza della propria lingua in tutti i livelli di insegnamento (art. 24); acquisire una piena padronanza linguistica per usare la lingua in ogni settore e attività (art. 26); acquisire una buona conoscenza della storia, della geografia e della letteratura (art. 28) e studiare e approfondire lo studio della propria lingua a livello universitario (art. 30). Viene riconosciuta la possibilità di utilizzare i propri nomi personali (art. 31); i toponimi, a livello scritto e orale, sia in pubblico che in privato (art. 32, comma 1) e gli antroponimi (art. 34). La *Dichiarazione* prende in considerazione anche l’ambito della comunicazione di massa, rivendicando per ogni comunità linguistica il diritto di decidere il grado di presenza della propria

lingua nei mass media (art. 35), di ricevere attraverso la comunicazione di massa informazioni sulla propria lingua e cultura (art. 37). Nella sezione della “Cultura” è prevista che ogni comunità utilizzi la propria lingua in tutte le manifestazioni culturali (art. 41 comma 1), acceda alle opere prodotte nella propria lingua (art. 43) e preservi il proprio patrimonio linguistico e culturale (art. 46). In ambito socio-economico la sezione VI tutela, infine, il diritto ad utilizzare la propria lingua in ambito professionale (art. 47 comma 2), nelle transazioni economiche (art. 48 comma 1), in ogni organizzazione sociale ed economica, vale a dire sindacati, associazioni e ordini professionali (art. 49), nelle insegne pubblicitarie, commerciali e stradali (art. 50 comma 1) e nei servizi proposti dagli esercizi commerciali (art. 50 comma 2).

L'importanza della *Dichiarazione* è tale che essa viene definita il “manifesto programmatico” di una recente fase storica vissuta dalle società multiculturali e contemporanee, in cui “la diversità linguistica diviene un terreno di confronto ineludibile per l’elaborazione di nuovi modelli di cittadinanza e di partecipazione democratica” (Scaglione, 2011: 25).

Purtroppo però la *Dichiarazione Universale sui Diritti Linguistici* non è un trattato internazionale di natura vincolante, ma soltanto un atto firmato e approvato da varie organizzazioni, tra le quali compaiono il *Congrès Mondial Amazigh*, che si occupa della difesa e della promozione dell’identità del popolo berbero, *l’Association des Juristes Berbères de France* e *l’Institut Kurde de Paris*⁷.

Un ultimo documento al quale si vuole accennare è la *Convezione contro la discriminazione nell’istruzione*⁸ emanata dall’Unesco il 14 dicembre 1960 ed entrata in vigore nel 1962. Il testo della Convenzione contro la discriminazione nell’istruzione contiene un articolo che riconosce il diritto all’istruzione per gli individui appartenenti a minoranze linguistiche (art. 5, c):

It is essential to recognize the right of **members of national minorities** to carry on their own educational activities, including

⁷ L’elenco delle istituzioni e delle associazioni non governative che hanno firmato la *Dichiarazione universale sui Diritti Linguistici* è consultabile all’indirizzo: <http://www.linguistic-declaration.org/sign-gb.htm>.

⁸ Il testo di questo documento è consultabile sul sito dell’Unesco: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=12949&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#STATE_PARTIES.

the maintenance of schools and, depending on the educational policy of each State, **the use or the teaching of their own language, (...)** (grassetto mio)

L'interesse di questo trattato risiede nell'attenzione che verrà data, nel quarto capitolo, alla salvaguardia dei diritti linguistici nel Maghreb in campo propriamente educativo.

Lo stato di ratifica dei paesi arabi

I progressi compiuti dalla comunità internazionale nel campo dei diritti linguistici sono stati abbastanza significativi. Prima di volgere l'attenzione alle dinamiche svoltesi in ambito arabo-islamico, sembra opportuno esporre la situazione delle approvazioni e delle ratifiche da parte dei paesi arabi dei trattati internazionali appena menzionati che contengono espliciti riferimenti ai diritti linguistici delle minoranze e che sono ritenuti giuridicamente vincolanti.

È necessario premettere che solo alcuni Dei documenti enunciati in precedenza hanno pieno valore giuridico. Tra i documenti non legalmente vincolanti, in primis va menzionata la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* proclamata dall'Assemblea Generale dell'ONU nel dicembre del 1948 e adottata dai 56 stati membri⁹ grazie alla deliberazione di 48 voti favorevoli (i paesi arabi favorevoli furono l'Egitto, l'Iraq, il Libano e la Siria) e 8 astensioni (tra cui l'Arabia Saudita) e nessun voto contrario.

Parimenti la *Dichiarazione dei diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali o etniche, religiose o linguistiche* e la *Dichiarazione universale sui diritti linguistici* rappresentano delle dichiarazioni di principi e di diritti universalmente riconosciuti ma prive di valore giuridico, mentre gli altri documenti citati sono legalmente vincolanti per gli stati che li adottano e li ratificano. In tale prospettiva, è sembrato interessante mostrare la situazione delle approvazioni da parte dei paesi arabi per i trattati internazionali giuridicamente validi che fanno esplicita menzione

⁹ Ad oggi tra i paesi membri delle Nazioni Unite compaiono 22 paesi arabi, tra cui Algeria, Arabia Saudita, Bahrein, Ciad, Isole Comore, Gibuti, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Eritrea, Iraq, Kuwait, Libano, Libia, Mauritania, Marocco, Oman, Qatar, Somalia, Siria, Tunisia e Yemen. (cfr. www.un.org/en/members/index.shtml).

dei diritti linguistici delle minoranze. La Tabella 11 ne elenca lo stato di adesione o di ratifica¹⁰ (indicato con X dove presente).

Tabella 11 – Ratifiche da parte dei paesi arabi dei documenti internazionali che fanno riferimento ai diritti linguistici delle minoranze

	Patto Internazionale relativo ai Diritti Civili e Politici¹¹	Convenzione sui Diritti del Fanciullo¹²	Convezione contro la discriminazione nell'istruzione¹³
Algeria	X	X	X
Arabia Saudita		X	X
Bahrain	X	X	
Ciad	X	X	
Gibuti	X	X	
Egitto	X	X	X
Emirati Arabi Uniti		X	
Giordania	X	X	X
Iraq	X	X	X
Isole Comore		X	
Kuwait	X	X	X
Libano	X	X	X
Libia	X	X	X
Mauritania	X	X	
Marocco	X	X	X
Oman		X	
Qatar		X	
Somalia	X		
Sudan	X	X	
Siria	X	X	

¹⁰ Sia l'adesione che la ratifica hanno carattere giuridicamente vincolante. L'unica differenza è che la ratifica va preceduta dalla firma del trattato, mentre l'adesione prevede un unico passaggio (cfr. <http://www.un.org/disabilities/default.asp?id=231>).

¹¹ https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en

¹² https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-11&chapter=4&lang=en.

¹³ <http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=12949&language=E&order=alpha>.

Tunisia	X	X	X
Yemen	X	X	

Dai dati riportati in tabella appare che i paesi appartenenti all'Africa Subsahariana (Ciad, Gibuti, Isole Comore, Somalia e Sudan) hanno aderito al *Patto* (tranne le Isole Comore per le quali compare lo status di "signature"); nessuno di essi ha ratificato o aderito alla *Convenzione sulla Discriminazione nell'Educazione*; tutti hanno ratificato la *Convenzione sui diritti del fanciullo* tranne la Somalia, la quale si è limitata solo a firmare il trattato.

I paesi del Mashreq (Egitto, Giordania, Libano e Siria) hanno presentato lo status di adesione o ratifica per tutti i trattati internazionali citati, tranne la *Convenzione sulla discriminazione nell'insegnamento*, che non è stata recepita dalla Siria.

Per quanto riguarda l'Iraq e i paesi della Penisola araba (Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti e Yemen) solo Iraq e Kuwait hanno ratificato o aderito a tutti i trattati; seguono il Bahrain e lo Yemen che hanno aderito al *Patto* e alla *Convenzione sui diritti del fanciullo*, ma non alla convenzione sull'istruzione. Hanno aderito o ratificato solo la *Convenzione sui diritti del fanciullo* l'Oman, il Qatar, gli Emirati Arabi Uniti e l'Arabia Saudita, la quale ha ugualmente ratificato la convenzione sull'educazione.

I paesi del Maghreb (Algeria, Libia, Mauritania, Marocco e Tunisia), dal punto di vista regionale, si configurano come area maggiormente compatta per ciò che riguarda l'adesione ai trattati internazionali. Essi hanno infatti ratificato o aderito in blocco a tutti i documenti legislativi, ad eccezione della Mauritania che non ha approvato la convenzione riguardo all'educazione.

Dopo questo breve excursus sulle ratifiche e sulle adesioni ai trattati internazionali che fanno esplicito riferimento ai diritti linguistici delle minoranze, volgiamo ora l'attenzione alla situazione riguardante il riconoscimento di tali diritti nei documenti arabo-islamici.

3.3 I diritti linguistici nei documenti arabo-islamici

3.3.1 La Carta della Lega araba

Il primo organismo inter-arabo, nato all'indomani del secondo conflitto mondiale, è la Società degli Stati arabi o Lega araba. La sua nascita si fa risalire alla convocazione di un Congresso arabo che ebbe luogo ad Alessandria nel 1944, durante il quale si iniziò a discutere di una possibile organizzazione politica dei paesi arabi, "con lo scopo di fissare le basi di una cooperazione esterna ed interna degli Stati indipendenti del Medio Oriente" (Iannettone, 1979: 22). Così l'anno successivo, il 22 marzo 1945, l'Egitto, l'Iraq, la Siria, il Libano, l'Arabia Saudita e la Transgiordania firmano il ***Patto costitutivo della Società degli Stati arabi o Carta della Lega araba*** (*Miṭāq ḡami 'at ad-duwal al-'arabiyya*).

Configurandosi la Lega araba quale prima organizzazione sovranazionale araba, si è ritenuto utile volgere l'attenzione a questo primo documento redatto e stipulato in seno ad essa. La Carta della Lega araba è un documento di carattere eminentemente politico. I suoi obiettivi e le sue finalità principali (art. 2) sono:

- consolidare le relazioni tra gli Stati arabi membri;
- coordinare le loro politiche;
- esaminare gli affari e gli interessi dei paesi arabi;
- regolare la loro cooperazione in diversi ambiti (economia, finanza, agricoltura, industria, trasporti, cultura, società e sanità).

Organo di rappresentanza ufficiale della Lega è il Consiglio, il cui compito è quello di regolare la cooperazione tra i vari Stati membri e di garantirne la sicurezza e la pace (art. 3). Il Consiglio si pone come intermediario per la risoluzione pacifica dei conflitti insorti, o che potrebbero insorgere, tra due o più Stati membri (art. 5 e 6).

Il patto costitutivo della società degli Stati arabi è, quindi, un documento con finalità esclusivamente politiche, atto a rendere uniti i paesi arabi nel panorama della società internazionale. Con la creazione della *Lega Araba*, i paesi arabi acquisiscono innanzitutto uno spazio politico, oltre che economico e demografico, in seno alle organizzazioni internazionali (Flory *et al.*, 1990: 98) e viene inaugurato l'ordine regionale arabo (Charchira, 2007: 80).

Nonostante le finalità sostanzialmente politiche e cooperative dell'organizzazione e del suo atto costitutivo, nel 1946 il primo presidente della Lega

Araba, Abd al-Rahman Azzam, pronunciò le seguenti parole sulla questione dell'identità araba:

I think everything that is happening now in the world is simply the groundwork for a new message, and I have faith in God who created us in this land, who made us the heirs of the Pharaohs, Babylonians, Phoenicians, Chaldeans, Carthaginians, Aramaeans and later the Arabs, who bequeathed us a legacy of the great religions preached by Moses, Jesus and Mohammad, and who has long put us to the test to cleanse us. I have faith in the message of this new nation, the nation of the future [...] O Arabs [...] you are the heirs of religions and civilizations dating back to the dawn of history. May endurance and tolerance be your predominant qualities, as they were among your fathers. (Cit. da Yacoub, 2014: 253)

L'enunciazione di una visione pluralista non si è evidentemente tradotta in dichiarazioni scritte.

È interessante a questo punto il confronto con un documento che presenta simili finalità e che è stato redatto in seno a un altro organismo sovranazionale le cui azioni hanno riguardato la tutela dei diritti delle minoranze: l'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE). Uno dei più significativi documenti promulgato dall'OSCE è *l'Atto finale della Conferenza di Helsinki sulla sicurezza e la cooperazione in Europa*¹⁴, adottato il 1 agosto 1975 alla conclusione della Conferenza sulla Sicurezza e sulla Cooperazione in Europa svoltasi in Svezia. L'Atto, come *la Carta della Lega Araba*, è un documento sostanzialmente politico i cui obiettivi, evidenziati nel Preambolo, sono costituiti dal miglioramento delle relazioni reciproche e dalla cooperazione tra gli Stati europei partecipanti alla conferenza.

La prima parte del documento concerne la dichiarazione di alcuni principi che gli Stati partecipanti si impegnano a rispettare. Tra questi, oltre all'impegno di non ricorrere alla violenza (II), di non violare le frontiere (III), di rispettare l'integrità territoriale degli Stati (IV) e di risolvere le controversie in modo pacifico (V), compare il *Rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali incluse la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo* (VII). Nell'ambito di tale principio, viene ribadito che:

¹⁴ Il testo in lingua inglese dell'*Atto Finale della Conferenza di Helsinki* è consultabile al seguente indirizzo: <http://www.osce.org/mc/39501?download=true>.

The participating States on whose territory national minorities exist will respect the right of persons belonging to such minorities to equality before the law, will afford them the full opportunity for the actual enjoyment of human rights and fundamental freedoms and will, in this manner, protect their legitimate interests in this sphere.

La menzione di “national minorities” si accompagna all’importante riconoscimento dei diritti umani come fattore fondamentale per l’efficace riuscita della cooperazione pacifica fra Stati. In tale prospettiva, le minoranze, i cui diritti sono inseriti nella più ampia cornice dei diritti e delle libertà fondamentali, sono considerate comunità in grado di svolgere un ruolo assolutamente non marginale nel campo delle buone relazioni tra stati. Nell’ambito del riconoscimento di tale ruolo, l’importante novità contenuta nell’*Atto* è costituita dal “riconoscimento implicito delle minoranze come collettività laddove si fa cenno all’apporto che tali gruppi possono garantire alla cooperazione tra gli Stati nel settore della cultura e dell’educazione” (Orioles, 2003: 12).

Segue l’indicazione di tutti gli ambiti nei quali le forme di cooperazioni sono auspicabili e attuabili: oltre all’economia, all’ambiente, alla scienza e all’informazione, quelli della cultura e dell’educazione rappresentano i settori privilegiati nei quali le minoranze nazionali e le culture regionali possono apportare un contributo di rilievo nella cooperazione fra stati:

National minorities or regional cultures. The participating States, recognizing the contribution that national minorities or regional cultures can make to co-operation among them in various fields of culture, intend, when such minorities or cultures exist within their territory, to facilitate this contribution, taking into account the legitimate interests of their members.

E ancora:

National minorities or regional cultures. The participating States, recognizing the contribution that national minorities or regional cultures can make to co-operation among them in various fields of education, intend, when such minorities or cultures exist within their territory, to facilitate this contribution, taking into account the legitimate interests of their members.

A differenza di quanto previsto nella stesura *dell’Atto finale della Conferenza di Helsinki* che aveva come oggetto la sicurezza e la cooperazione in Europa, nella

Carta della Lega araba non vi è nessun riferimento al tema specifico dell'esistenza di minoranze religiose e linguistiche. Non è previsto e non viene riconosciuto loro nessun ruolo nella politica interna ed estera dei paesi arabi ai fini delle buone relazioni e della cooperazione fra di essi. L'unico riferimento relativo all'ambito culturale compare nell'art. 2: le questioni relative alla cultura, senza specificarne alcun dettaglio, rappresentano un campo privilegiato in cui è prevista la cooperazione tra i Paesi membri.

3.3.2 La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām

Si dovrà attendere il 19 settembre 1981 per la stesura del primo documento arabo-islamico dedicato al tema dei diritti umani. La ***Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām*** (*al-Bayān al-‘ālamī ‘an ḥuqūq al-insān fī al-Islām*)¹⁵, emanata dal Consiglio Islamico d'Europa¹⁶, è un documento di ispirazione prettamente religiosa: il tema dei diritti dell'uomo viene inquadrato nella più ampia cornice rappresentata dalla religione islamica. Dal punto di vista formale si presenta simile alla Dichiarazione dell'ONU del 1948, ma con “un contenuto profondamente radicato nella visione musulmana tradizionale” (Pacini, 1998: 11). Ciò è ripetutamente confermato dal fatto che ogni principio ribadito nella *Dichiarazione* islamica rimanda inequivocabilmente alle Sure e ai versetti coranici, nonché agli *Ḥadīṭ* di Muḥammad, vale a dire l'insieme dei detti e dei fatti riferiti al Profeta che, insieme al Corano, costituiscono una delle fonti primarie del diritto musulmano.

La *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām* è costituita da un Preambolo e da 23 articoli, ognuno dei quali è intitolato a un determinato diritto, come ad es. “Il diritto alla vita” (art. 1), “Il diritto alla libertà” (art. 2), “Il diritto alla giustizia” (art. 4), “Il diritto alla protezione dalla tortura” (art. 7), “I diritti e i doveri dei lavoratori” (art. 17), “Il diritto all'educazione” (art. 21), etc. Nel Preambolo è, innanzitutto, enunciato il principio di uguaglianza tra tutti gli appartenenti alla società islamica, giusta ed autentica perché basata sui diritti dell'uomo:

¹⁵ Il testo in lingua araba della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām* è consultabile on-line su <http://www1.umn.edu/humanrts/arab/UIDHR.html> oppure in Appendice a pag. 252.

¹⁶ Il Consiglio Islamico d'Europa, fondato nel 1973 a Londra, è un'associazione privata di cui fanno parte politici e studiosi musulmani immigrati in Europa.

مجتمع: الناس جميعا فيه سواء ، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد
على أساس من أصل أو عنصر ، أو جنس ، أو لون ، أو لغة ، أو
دين.

[...] una società in cui tutti gli esseri umani sono uguali tra loro,
senza distinzione e discriminazione basate sull'origine, la razza, il
sesso, il colore, la lingua o la religione.

L'articolo dedicato a “Il diritto all'uguaglianza” (art. 3 comma 1), affermando il
principio di uguaglianza di tutti gli esseri umani, specifica:

الناس جميعا سواسية أمام الشريعة: "لا فضل لعربي على عجمي،
ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر
إلا بالتقوى" من خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم.

Tutti gli uomini sono uguali di fronte alla Legge islamica: “Non c'è
alcuna superiorità di un arabo su un non-arabo e di un non-arabo su
un arabo, né di un rosso su un nero, o di un nero su un rosso, se
non per quanto riguarda la devozione” (*Ḥadīṭ* – da un discorso del
Profeta, su di lui la preghiera di Dio e la pace).

Un ulteriore riferimento ancora generico ma tuttavia più esplicito alla lingua compare
più avanti nel testo del documento (art. 3, comma 2). La particolarità che caratterizza
il richiamo alla non discriminazione in base alla diversità linguistica risiede nel fatto
che esso viene inquadrato all'interno del contesto islamico:

الناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء: "كلكم لآدم وادم من تراب" من
وكل فكر وكل تشريع ، وكل وضع يسوغ خطبة حجة الوداع (...).
التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس ، أو العرق ، أو اللون ، أو
اللغة ، أو الدين ، هو مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الإسلامي العام.

Tutti gli uomini hanno uguale valore umano: “Discendete tutti da
Adamo e Adamo è nato dalla polvere” (dal discorso del Profeta
durante l'ultimo pellegrinaggio). [...] Ogni ideologia, legge o
situazione che legittima la separazione tra gli individui sulla base
del sesso, dell'etnia, del colore della pelle, della lingua o della
religione va contro questo principio islamico generale.

Di gruppi minoritari si parla nell'articolo 10, intitolato proprio “I diritti delle minoranze”. In tale articolo si fa riferimento in modo esplicito alla questione delle minoranze religiose e dei loro diritti, con un costante riferimento alle Sure coraniche:

(أ) الأوضاع الدينية للأقليات يحكمها المبدأ القرآني العام: "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256) (ب) الأوضاع المدنية، والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام إن هم تحاكموا إلينا: "فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط" (المائدة: 42). فإن لم يتحاكموا إلينا كان عليهم أن يتحاكموا إلى شرائعهم ما دامت تنتمي - عندهم - لأصل إلهي: "وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك" (المائدة: 43) ، "وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه" (المائدة: 47).

a - La condizione religiosa delle minoranze è fondata sul principio coranico generale: “Non vi è costrizione nella religione”. (Cor. II, 256)

b – Le condizioni civili e personali delle minoranze sono stabilite dalla Legge islamica se i loro membri si rivolgono a noi per essere posti sotto giudizio: “Se vengono da te giudicali o allontanati da loro. Se ti allontanano non ti nuoceranno in nessun modo. Se li giudichi, fallo con equità.” (Cor. V, 42) Se non vorranno essere giudicati da noi, dovranno applicare le proprie leggi che, presso di loro, hanno un’origine divina: “Come possono essere giudicati da te se hanno la Torah che contiene il giudizio di Dio? Ed essi, dopo di ciò (avere chiesto l’arbitraggio) se ne vanno.”(Cor. V, 43). “Giudica la gente del Vangelo secondo quanto Dio ha rivelato.”(Cor. V, 47)

Di minoranze linguistiche, dunque, nella *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islam* non viene fatta alcuna menzione. La questione della diversità linguistica è affrontata in modo generico e la lingua è considerata esclusivamente come elemento che non deve creare disparità fra gli esseri umani, né essere causa di discriminazione. Il fenomeno delle minoranze è considerata nella sua esclusiva dimensione religiosa, prevedendo unicamente la libertà di culto, ribadita ulteriormente in altri articoli come ad esempio nell'art. 12 (“Il diritto alla libertà di pensiero, di fede e di parola”) e nell'art. 13 (“Il diritto alla libertà religiosa”).

3.3.3 La Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell'Uomo nell'Islām

Circa dieci anni dopo, il 5 agosto 1990, l'Organizzazione per la Conferenza Islamica (OCI)¹⁷ approva al Cairo un altro documento per la protezione dei diritti umani: la *Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell'Uomo nell'Islām* (*I'lān al-Qāhirah ḥawla ḥuqūq al-insān fī al-Islām*)¹⁸. Anche questo documento pone la Legge islamica a fondamento dei principi enunciati. In esso, tuttavia, non sono presenti continui riferimenti a capitoli e versetti coranici, sebbene due articoli (art. 23 e art. 24) siano dedicati a ribadire che la sola fonte di interpretazione dei principi enunciati nella *Dichiarazione* è la Šarī'a¹⁹. La legittimazione sharaitica è inoltre ribadita in modo chiaro nel Preambolo, dove si afferma in modo chiaro che i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali sono parte integrante dell'Islām. Nello stesso Preambolo è nettamente affermato il ruolo della *umma* islamica, "la migliore creata da Dio", nel civilizzare l'umanità e guidarla tra diverse credenze e ideologie afferenti al materialismo. È dunque ancora la religione, all'art. 1, a definire e a determinare le relazioni tra gli individui:

أ - البشر جميعا أسرة وحيدا جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لآدم
وجميع الناس مستاوون في أصل الكرامة الانسانية وفي أصل التكليف
والمسؤولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس
أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير
ذلك من الاعتبارات. (...) لا فضل لأحد منهم على الآخر الى بالتقوى
والعمل الصالح.

a) - Tutti gli uomini appartengono ad un'unica famiglia e sono uniti dalla sottomissione a Dio e dalla discendenza da Adamo. Tutti gli uomini sono uguali nella dignità, negli obblighi e nelle

¹⁷ L'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI), fondata nel 1969, è un'organizzazione inter-governativa che riunisce 57 paesi musulmani e ha tra i suoi obiettivi quelli di consolidare la solidarietà tra i paesi membri, proteggere i comuni interessi politici, economici e sociali, rafforzare la cooperazione inter-statale e salvaguardare la cultura e il patrimonio islamici. Ha sede a Gedda in Arabia Saudita e dal 1975 l'OCI è osservatore dell'Onu.

¹⁸ La *Dichiarazione del Cairo* è stata approvata durante la XIX Conferenza islamica dei ministri degli Affari Esteri. Il testo integrale è consultabile on-line in lingua inglese su <http://www.arabhumanrights.org/publications/regional/islamic/cairo-declaration-islam-93e.pdf> e in lingua araba su <http://www.arabhumanrights.org/publications/regional/islamic/cairo-declaration-islam-93a.pdf> oppure in Appendice a pag. 270.

¹⁹ L'art. 23 nella parte finale recita: "(...) Tutti i diritti e le libertà stabilite in questa dichiarazione sono subordinate (vincolate) ai dettami della Legge islamica." L'art. 24 stabilisce inoltre che: "La Legge islamica è l'unica fonte di interpretazione e di spiegazione di ogni articolo di questo documento."

responsabilità fondamentali, senza alcuna discriminazione basata sull'origine, sul colore della pelle, sulla lingua, sul sesso, sul credo religioso, sull'appartenenza politica, sulla condizione sociale o su altri aspetti. [...] Non vi è superiorità di un individuo su un altro se non per la devozione e il buon operato.

Questo passo si rifà alla concezione della *umma* musulmana il cui principio di appartenenza è quello basato sull'Islām. L'unico riferimento alla lingua come aspetto non discriminatorio, risulta del tutto generico. Rispetto alla questione delle minoranze, anche se esclusivamente religiose, questo documento sembra fare un passo indietro. I gruppi minoritari professanti un differente credo religioso non vengono assolutamente menzionati e la diversità religiosa rimane semplicemente un elemento in base al quale non attuare discriminazione. La questione dei non-musulmani è rigorosamente taciuta, tanto che all'art. 10 l'Islām è considerata "religione naturale dell'uomo".

Nonostante siano presenti riferimenti generici sulla non-discriminazione, di contro l'assenza di richiami espliciti alla questione delle minoranze, religiose e non, porta a concludere che il documento in esame si basi fundamentalmente sull'ideologia della *umma* islamica, intesa come entità comprensiva delle diverse componenti, culturali e linguistiche, non degne tuttavia di menzione, che si pone come fonte di esclusione per i non musulmani.

Si sottolinea che il valore dei due documenti esaminati non è di natura giuridica, bensì di carattere prettamente politico e formale. Infatti, la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām*, approvata a Parigi, è promossa dal Consiglio Islamico d'Europa, ossia un organismo privato che, in quanto tale, non riunisce e non rappresenta il consenso generale di tutti i paesi islamici. La *Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell'Uomo nell'Islām*, invece, "non ha valore giuridico internazionale in ambito musulmano; ha però un significato simbolico notevole sul piano politico, perché è espressione del principale organismo internazionale che raccoglie gli stati musulmani." (Pacini, 1998: 11).

3.3.4 La Carta Araba dei Diritti dell'Uomo

Si deve alla Lega Araba l'elaborazione e l'adozione di un documento più attento ai diritti relativi alla lingua. La *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo* (*al-Miṭāq al-‘arabī li-huqūq al-‘insān*)²⁰, emanata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nel 1994, emendata nel 2004 ed entrata in vigore nel 2008.

Rispetto ai documenti precedenti, la *Carta* ha un tono complessivamente laico, senza alcun riferimento intra-testuale al Corano o ai detti di Muḥammad. Se le prime due dichiarazioni islamiche sui diritti umani si fondano principalmente sull'ideologia della *umma* musulmana, nella *Carta araba dei diritti dell'uomo*, la *umma* menzionata è “al-‘arabiyyah”, araba:

La *Carta* sembra situarsi su una linea pragmatica con intento riformista, e manifesta un orientamento culturale generale che è espressione diretta non dell'islam ma dell'identità araba e del nazionalismo arabo. (Pacini, 1998: 17-8)

Dichiarando il Preambolo “la fede nell'unità della nazione araba” che è “culla di religioni e di civiltà”, si intuisce che l'unica diversità presa in considerazione è quella di tipo religioso. Tuttavia, nel testo, compaiono diversi riferimenti di natura linguistica.

Ad esempio, è affermato il diritto di tutti gli individui di godere delle libertà e dei diritti in esso contenuti, senza discriminazioni fondate sulla lingua (art. 3).

Di particolare rilievo è il fatto che il documento riconosca l'esistenza di alcuni diritti prettamente linguistici, presentando in maniera abbastanza dettagliata le specifiche situazioni nelle quali tali diritti sono tutelati. Nel passo dedicato alle detenzioni arbitrarie (art. 14, comma 3), ad esempio, la conoscenza linguistica è un aspetto da tenere in considerazione durante l'arresto:

يجب ابلاغ كل شخص يتم توقيفه ، بلغة يفهمها ، بأسباب ذلك
التوقيف لدى وقوعه ، كما يجب اخطاره فوراً بالتهمة أو التهم
الموجهة اليه (...)

²⁰ Il testo arabo della *Carta araba dei diritti dell'uomo* è consultabile sul sito della Lega Araba: <http://www.lasportal.org/wps/wcm/connect/2b8e9d004a6ce4c09ecf9e526698d42c/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82+%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A+%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82+%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86.pdf?MOD=AJPERES> oppure in Appendice a pag. 277.

Ogni persona arrestata sarà necessariamente informata, al momento dell'arresto, in una lingua di sua comprensione, delle ragioni della carcerazione e sarà anche prontamente informata di ogni accusa contro di lei [...].

Di diritti linguistici si parla anche in riferimento all'ambito giudiziario. Più avanti nel testo, infatti, viene affermato il diritto di ogni accusato, durante le indagini e il processo (art. 16), a:

اخطاره فوراً بالتفصيل وبلغة يفهمها بالتهمة الموجهة اليه. (...)
وحقه اذا كان لا يفهم أو لا يتكلم لغة المحكمة في الاستعانة بمترجم
بدون مقابل.

[...] essere informato prontamente, in modo dettagliato e in una lingua di sua conoscenza, delle accuse che gli vengono rivolte [...] e il diritto di farsi assistere gratuitamente da un interprete qualora non capisse o non parlasse la lingua usata in tribunale.

Particolare attenzione merita l'articolo 25, dedicato interamente al tema dei diritti delle minoranze, tra i quali sono compresi, in modo esplicito, anche quelli linguistici:

لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين للأقليات من التمتع بثقافتها
واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها وينظم القانون التمتع بهذه
الحقوق.

Le persone appartenenti a minoranze non devono essere private del diritto di godere della propria cultura, di usare la loro lingua e di praticare la loro religione. La legge regola l'ottenimento di questi diritti.

L'articolo 34, infine, considera il lavoro come diritto naturale di tutti i cittadini basato sulla libertà e sull'eguaglianza di opportunità e pone la lingua come elemento non discriminatorio:

العمل حق طبيعي لكل مواطن، وتعمل الدولة على توفير فرص العمل
قدر الامكان لأكبر عدد ممكن من المقبلين عليه، مع ضمان الانتاج
وحرية العمل وتكافؤ الفرص، ودون أي نوع من أنواع التمييز على
أساس العرق أو اللون أو الجنس أو الدين أو اللغة أو الرأي السياسي
أو الانتماء النقابي أو الأصل الوطني أو الأصل الاجتماعي أو الاعاقة
أو أي وضع آخر.

Il lavoro è un diritto naturale di tutti i cittadini. Lo Stato si impegna ad aumentare le occasioni di lavoro per il maggior numero di persone che lo richiedano, con la garanzia di produttività, di libertà nel lavoro e di equità di opportunità, senza alcuna discriminazione basata sulla razza, sul colore della pelle, sul sesso, sulla religione, sulla lingua, sul credo politico, sull'appartenenza a sindacati, sull'origine nazionale o sociale, sull'handicap o su qualsiasi altra condizione.”

La *Carta araba dei diritti dell'uomo* abbandona, dunque, la concezione islamica e contempla la componente linguistica come bene da tutelare in vari ambiti (penale, giudiziario e professionale) e menziona, in maniera finalmente esplicita, le minoranze come gruppi di individui che hanno il diritto non solo di professare il proprio credo religioso, ma anche di usare la propria lingua.

3.3.5 La Convenzione sui Diritti del Fanciullo nell'Islām

La *Convenzione sui diritti del fanciullo nell'Islām* (*Ahd huqūq al-ṭifl fī al-Islām*)²¹ viene adottata dall'OCI durante la XXII Conferenza islamica dei Ministri degli Affari esteri nel giugno 2005 a Sana'a, in Yemen.

Nel Preambolo si ribadisce che i diritti affermati nel trattato rientrano nelle disposizioni della legge islamica e compare l'espressione 'minoranze':

و اعتبارا لكون هذا العهد يؤكد على حقوق الطفل في الشريعة
الاسلامية وأحكامها مع مراعاة التشريعات الداخلية للدول ، وكذا
مراعاة حقوق أطفال الأقليات والجاليات غير المسلمة تأكيدا للحقوق
الانسانية التي يشترك فيها الطفل المسلم وغير المسلم.

Considerando che la presente Convenzione afferma i diritti del fanciullo nell'ambito delle norme della legge islamica, tenendo

²¹ Il testo della *Convenzione sui diritti del fanciullo nell'Islām* è consultabile in lingua araba su <http://www.oic-oci.org/arabic/conventions/Rights%20of%20the%20Child%20In%20Islam%20A.pdf> e in lingua inglese su <http://www.oic-oci.org/english/convention/Rights%20of%20the%20Child%20In%20Islam%20E.pdf> e in lingua francese su <http://www.oic-oci.org/french/conventions/Rights%20of%20the%20Child%20In%20Islam%20F.pdf> oppure in Appendice a pag. 293.

conto delle legislazioni interne degli Stati e dei diritti dei bambini appartenenti a minoranze e a comunità straniere emigrate non musulmane, affermando che i diritti umani sono condivisi dal bambino musulmano e da quello non musulmano [...]

Considerando l'espressione "bambini appartenenti a minoranze e a comunità straniere emigrate non musulmane", sorgono spontanee due riflessioni di carattere terminologico. In primo luogo, la parola "minoranze" non è qualificata e, quindi, rimane oscuro a quale tipo di gruppo minoritario ci si riferisca, se religioso o linguistico. In secondo luogo, quando si parla di "comunità", la traduzione inglese e quella francese divergono dal testo in lingua araba. In francese e in inglese è riportato, infatti, "non-Muslim communities" e "communautés non musulmanes". Il testo arabo, invece, riporta il termine "al-ġāliyyāt" che significa propriamente "colonie di emigrati, di stranieri; emigrati". Stando quindi al significato arabo, non si tratta di semplici comunità di religione non islamica, ma veri e propri gruppi esogeni che si presuppone abbiano non solo religioni, ma anche lingue diverse dall'arabo. In questa prospettiva, i diritti enunciati sarebbero estesi alle minoranze di nuovo insediamento.

Dopo l'esplicita menzione della parola "minoranze", il riferimento alla "lingua" compare solo nell'art. 5 il cui titolo è "Uguaglianza". L'uguaglianza tra i bambini, recita l'articolo, nel godere dei diritti e delle libertà enunciate nel documento deve essere garantita da tutti gli Stati membri e non deve badare al sesso, alla nascita, alla etnia, alla religione, alla lingua e all'appartenenza politica.

Se nella *Convenzione sui diritti del fanciullo* dell'ONU il richiamo ai diritti linguistici dei bambini appartenenti a minoranze era esplicito, nel documento sui diritti del fanciullo nell'Islām non viene espresso chiaramente a quale tipo di diritti esso si riferisca. Tuttavia, la menzione dei diritti dei bambini appartenenti a "comunità straniere emigrate non musulmane" colloca il documento in posizione abbastanza progressista, estendendo la tutela anche ai bambini stranieri che si suppone non siano arabofoni.

3.3.6 La Dichiarazione Islamica sulla Diversità Culturale

Un documento importante adottato dall'ISESCO²² nel 2004, durante la quarta conferenza dei Ministri della Cultura, è la **Dichiarazione Islamica sulla Diversità Culturale** (*al-I'lān al-islāmī ḥawla al-tanawwu' al-ṭaqāfi*)²³. Nell'Introduzione si afferma da subito che il rispetto e la salvaguardia della diversità culturale è il presupposto principale per un futuro di pace, di solidarietà e di coesistenza pacifica tra i popoli. Il consolidamento della solidarietà tra popoli e la promozione della loro diversità culturale deve basarsi sul dialogo, che sia allo stesso tempo interculturale e interreligioso. All'art. 1 questo concetto è ribadito:

ولا يمكن تصور تعاون ببناء أو حوار حقيقي بين الثقافات
والحضارات دون الإقرار بمبدأ التنوع الثقافي (...) ومن ثمة، فلا
بديل عن الحوار للمحافظة على التنوع الثقافي والتعددية الثقافية (...)

Non è possibile concepire una cooperazione costruttiva o un dialogo fra le culture e le civiltà senza riconoscere il principio della diversità culturale [...] per questo non vi è alcuna alternativa al dialogo per la salvaguardia della diversità e della pluralità culturale [...].

Sempre all'art. 1, il dialogo fra popoli è concepito e giustificato come fattore fondante di promozione culturale nell'ambito della religione islamica che propone una visione del mondo in cui tutte le culture sono degne di rispetto. Del resto la stessa diversità culturale è ritenuta una grazia concessa da Dio.

Viene, inoltre, affermato che il mondo islamico, con la sua religione e cultura, è un buon esempio di tolleranza e coesistenza tra culture diverse (art. 4). Nello stesso passo, viene in qualche modo riconosciuta la diversità linguistica che lo caratterizza:

²² L'ISESCO (Islamic Educational, Cultural and Scientific Organization) è un'organizzazione internazionale islamica con sede a Rabat, nata nel seno dell'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) nel maggio del 1979. Gli stati membri (oltre ai paesi arabofoni, compaiono anche quelli islamici africani e dell'Asia orientale) si occupano di promuovere la cooperazione nel campo dell'educazione, della scienza, della cultura e della comunicazione.

²³ Il testo ufficiale in lingua araba della *Dichiarazione islamica sulla diversità culturale* si trova sul sito dell'ISESCO al seguente indirizzo: http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=63&Itemid=112&lang=ar. Una traduzione in lingua inglese, invece, è consultabile sul sito dell'University of Southern California: http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/cmje/heritage/Islamic_Cultural_Diversity.pdf.

إن الثقافة الإسلامية، وكما يشهد التاريخ بذلك، هي ثقافة تقدم وإبداع وعلم وعمل، احترمت دائماً التنوع وتعاملت معه، وقد ظل تنوع الثقافات والحضارات وتعايشها داخل الرقعة الجغرافية الواسعة التي يدين أهلها بالإسلام، على اختلاف لغاتهم وثقافتهم وحضاراتهم الخاصة، خير دليل تاريخي على ثقافة الحوار والتسامح التي ينادي الإسلام بها دائماً (...)

La cultura islamica, come attesta la storia, è una cultura di progresso, di creatività, di scienza e di azione che ha sempre rispettato e ha sempre avuto a che fare con la diversità. La diversità delle culture e delle civiltà, e la loro coesistenza all'interno dell'ampia area geografica i cui abitanti professano la religione islamica, nonostante la diversità di lingue, culture e civiltà, rappresenta un buon esempio storico della cultura del dialogo e della tolleranza che l'Islām ha sempre messo in risalto [...].

Dopo aver affermato che la diversità culturale e il diritto alla diversità, secondo l'Islām e le leggi internazionali, sono componenti dei diritti umani (art. 6), la parola "lingua" appare più avanti in merito alla diversità culturale e alla creatività (art. 7), dove viene ribadito che:

وينبغي أن يساهم الأخذ بناصية تكنولوجيا الإعلام والتواصل الجديدة في إغناء اللغة العربية ولغات الشعوب المسلمة، من أجل الرقي بها لمواكبة المستجدات العلمية على الصعيد العالمي.

È necessario padroneggiare le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione nell'arricchire la lingua araba e le lingue dei popoli musulmani, al fine di promuoverle per tenere il passo con le innovazioni scientifiche a livello globale.

Anche in quest'ultimo passaggio è riconosciuta la presenza delle diverse realtà linguistiche nei paesi musulmani.

3.3.7 Altre dichiarazioni sui diritti culturali

Oltre a questi documenti sui diritti dell'uomo redatti in ambito arabo-islamico, vorremmo menzionare altre dichiarazioni nate dall'impegno e dalla cooperazione di istituzioni che operano nel campo dei diritti culturali.

Una di queste è la già menzionata ISESCO. Dal momento che essa è un'organizzazione che opera nel campo della cultura e dell'educazione, l'obiettivo è stato quello di indagare se e in quale misura il suo statuto si riferisca ai diritti culturali e in particolare a quelli linguistici. La **Carta dell'ISESCO**²⁴ è stata adottata nel 1982 ed emendata più volte nel corso degli anni, di cui l'ultima nel 2009. Il Capitolo 1 riguarda i "Principi Generali" e risulta particolarmente interessante all'art. 4 dove sono esposti gli obiettivi che persegue l'organizzazione. L'ISESCO si prefigge di potenziare e consolidare la cooperazione tra gli Stati membri nel campo dell'istruzione, della scienza, della cultura e della comunicazione "nel quadro del riferimento culturale rappresentato dal mondo islamico e alla luce degli ideali e dei valori umani islamici."

La cultura e la religione islamiche sono considerate, dunque, la cornice entro la quale inquadrare gli sforzi attuati in direzione dello sviluppo e della promozione culturale.

Se "aumentare l'interesse per la cultura islamica, metterne in luce le specificità e far conoscere le sue componenti con gli studi accademici, nelle ricerche scientifiche e nei programmi di studio scolastici" risulta essere un ulteriore obiettivo, viene fatto nondimeno cenno alla diversità culturale:

تشجيع التفاعل الثقافي ودعم مظاهر تنوعة في الدول الأعضاء، مع
الحفاظ على الهوية الثقافية وحماية الاستقلال الفكري.

Incoraggiare l'interazione culturale e sostenere gli aspetti della diversità (culturale) degli Stati membri, salvaguardando e tutelando l'identità culturale e la libertà di pensiero.

²⁴ Il testo dello statuto è consultabile in lingua inglese al seguente indirizzo: http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=3&Itemid=58&lang=en; il testo in lingua araba si trova, invece, su: http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=3&Itemid=58&lang=ar

Confrontando le tre diverse versioni del testo (in arabo, in inglese e in francese), ugualmente valide, risulta che l'espressione "diversità culturale" è resa in modo differente. Le traduzioni in lingua inglese e francese, infatti, riportano rispettivamente "cultural diversity/diversité culturelle", mentre nel testo arabo compare solo la parola "tanawwa'ah" che significa "diversità" e che deriva dal verbo di V forma "tanawwa'a" il cui significato è "essere di varie specie o forme, essere diverso, vario, molteplice". Nella versione araba, dunque, l'aggettivo "culturale" non viene reso esplicito, lasciando così il termine "diversità" non qualificato.

Gli unici accenni espliciti alla questione linguistica compaiono in riferimento alle lingue utilizzate dall'organizzazione e ai "Mezzi" usati per perseguire gli obiettivi. Per le lingue utilizzate, l'art. 3 dichiara che le lingue ufficiali dell'organizzazione sono l'arabo, l'inglese e il francese e l'art. 22 (nel capitolo delle "Disposizioni finali"), afferma che "tutte e tre le lingue sono considerate ugualmente valide per l'interpretazione di questa Carta. Nel caso di divergenza, vale l'interpretazione sostenuta da due lingue, di cui una sarà la lingua del testo originale, che è l'arabo."

Nel menzionare i mezzi da mettere in atto per perseguire gli obiettivi dichiarati, compare:

وضع الخطط ودعم المشروعات المناسبة لتطوير الثقافة الإسلامية
والتعريف بها والعمل على نشر تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها،
بصفتها لغة القرآن الكريم، في جميع أنحاء العالم.

Elaborare dei piani e sostenere dei progetti appropriati per sviluppare la cultura islamica e farla conoscere; lavorare alla diffusione in tutto il mondo dell'insegnamento della lingua araba ai non arabofoni, in quanto lingua del sacro Corano.

La sacralità della lingua araba giustifica, quindi, la diffusione del suo insegnamento in tutto il mondo a chi non è arabofono e nessuna menzione è fatta rispetto alla promozione e salvaguardia delle altre realtà linguistiche presenti nei paesi membri dell'ISESCO. In più viene ribadito che la promozione degli aspetti della diversità (culturale) deve essere attuata insieme alla salvaguardia dell'identità culturale che, non essendo specificato, si suppone sia quella islamica. In conclusione, le espressioni

“lingua” e “insegnamento” menzionate nella *Carta dell'UNESCO* sono riferite esclusivamente alla lingua araba.

A questo punto sembra doveroso menzionare un'ulteriore iniziativa nata in seno all'UNESCO. Nel 2006, da un incontro organizzato a Rabat, è nata la rete araba UNESCO-UNESCO di ricerca-azione sui diritti economici, sociali e culturali (ARADESC). Tale rete è animata da organizzazioni e istituzioni scientifiche che hanno il compito di monitorare la situazione dei diritti citati nei paesi del Maghreb e in Egitto²⁵. Durante un secondo incontro avvenuto sempre in Marocco, il 18 e 19 dicembre 2008, è stata redatta la *Dichiarazione di Rabat*²⁶ che riserva un'attenzione particolare alla questione dei diritti culturali. Nel testo, infatti, viene ribadito che la rete ARADESC si impegna a promuovere i diritti culturali soprattutto dal punto di vista scientifico, tramite studi e analisi riguardanti tali diritti e raccomanda ai soggetti politici e alle organizzazioni governative e non governative di metterli in pratica, rispettando:

[...] the free choice of cultural identity, freedom of belief, conscience and cult, the freedom of opinion and expression, including corresponding values as well as the exercise of one's cultural practices which are in conformity with the principles of human rights and democracy.

e garantendo:

the right to education and universal access to quality education, which invariably enhance the development of a cultural identity respectful of human rights, including cultural rights, and cultural diversity [...]

Pur non menzionando in modo esplicito la lingua e i diritti linguistici, si può ammettere che la questione linguistica, rientrando nella più ampia categoria dei diritti culturali, sia trattata in modo indiretto e che i diritti linguistici possano essere ricavati da concetti più ampi e generici come quello della libertà di espressione e

²⁵ Da tale attività è stato pubblicato un primo studio nel 2010 dal titolo “Les droits culturels au Maghreb et en Egypt” consultabile interamente on-line su: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001900/190009F.pdf>.

²⁶ Il testo in lingua inglese della *Dichiarazione di Rabat* si trova al seguente indirizzo: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001858/185861e.pdf>.

dell'esercizio delle proprie pratiche culturali. La *Carta di Rabat*, insieme al lavoro della rete ARADESC, considera e valorizza la questione della diversità linguistica e dei diritti ad essa connessi.

3.3.7 Osservazioni conclusive

Il fine della precedente rassegna è stato quello di verificare se e in quale misura i documenti arabo-islamici in materia di diritti umani riservino o meno attenzione al tema dei diritti linguistici.

Confrontati con quelli redatti in ambito internazionale, i documenti regionali arabi presentano alcune differenze. Le dichiarazioni arabo-islamiche differiscono dai documenti internazionali prima di tutto per l'aspetto temporale: sono stati redatti solo a partire dall'inizio degli anni Ottanta, a differenza dei trattati elaborati dall'ONU, la cui prima dichiarazione risale alla fine degli anni Quaranta.

In secondo luogo, i trattati arabo-islamici mancano di specificità. Mentre in ambito internazionale sono presenti dichiarazioni puntuali riguardanti i diritti linguistici degli individui appartenenti a minoranze, nessuna delle dichiarazioni arabe ha come contenuto principale i diritti relativi alla lingua.

Sia la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nell'Islām* del 1981 che la *Dichiarazione del Cairo dei Diritti dell'Uomo nell'Islām* del 1990 affermano il diritto all'uguaglianza e condannano la disparità di trattamento basata sulla lingua.

La *Convezione sui diritti del fanciullo nell'Islām*, pur ribadendo il principio di uguaglianza e di non discriminazione basata sulla lingua, e riconoscendo in modo esplicito i diritti dei bambini appartenenti a minoranze e a comunità straniere migranti, non specifica tuttavia se si tratti di diritti linguistici. Se per minoranze intendiamo i gruppi stanziali e quindi le minoranze storiche presenti da tempo all'interno dei confini di uno Stato, la menzione delle comunità straniere emigrate sposterebbe la questione verso il riconoscimento dei diritti degli immigrati.

L'unico documento regionale arabo che spicca per la sua articolazione dei diritti linguistici delle minoranze è la *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo*. Essa, infatti, oltre a ribadire la non discriminazione per motivi linguistici, è l'unica a sancire il diritto degli individui appartenenti a minoranze linguistiche di godere della

propria cultura e di usare la propria lingua. La *Carta*, inoltre, espone gli ambiti di tutela dei diritti propriamente linguistici, limitandosi tuttavia all'ambito penale, giudiziario e professionale. Una lacuna che risulta in maniera evidente è il mancato riferimento al diritto all'istruzione nella propria lingua minoritaria, a differenza di quanto previsto invece a livello internazionale.

La *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo* risulta maggiormente evoluta in materia di diritti linguistici il cui riconoscimento si può far rientrare nella prima e nella seconda delle categorie enunciate da Poggeschi (2010), vale a dire rispettivamente i diritti linguistici connessi alle libertà fondamentali di un individuo (prima specie) e quelli propri delle minoranze (seconda specie).

In conclusione, si può affermare che nei documenti arabo-islamici, pur esistendo un certo riconoscimento sovranazionale dei diritti linguistici, la sua enunciazione non è articolata in modo organico ed omogeneo e talvolta non è completamente esplicita.

Inoltre, le carte e le dichiarazioni prese in esame (la *Carta dell'ISESCO*, la *Dichiarazione islamica sulla diversità linguistica* e la *Dichiarazione di Rabat*) valorizzano la diversità culturale, riconoscono la diversità linguistica e concepiscono l'importanza della tutela dei diritti culturali, nonostante il quadro di riferimento principale rimanga quello della cultura e della religione islamica, e quello della lingua araba.

CAPITOLO 4

LE MINORANZE E I DIRITTI LINGUISTICI NEL MAGHREB

In questo capitolo sarà analizzata la situazione dei diritti linguistici nell'area regionale nordafricana, ossia l'occidente arabo. La trattazione riguarderà paesi facenti parte dell'insieme regionale denominato "Grande Maghreb"¹ e costituito da una realtà che "se suite entre l'Etat-nation et l'ensemble arabe, avec l'idée de la nation arabe." (Lacoste, 2004: 45). Tra i paesi del "Grande Maghreb" si è scelto di approfondire la situazione dei paesi in cui i cittadini in un modo o nell'altro hanno partecipato alle rivolte della "Primavera araba", vale a dire la Tunisia, la Libia, il Marocco e l'Algeria. Si terrà conto di tale dimensione sovranazionale, privilegiando una prospettiva di insieme, correndo forse il rischio talvolta di sacrificare alcuni dettagli delle specifiche realtà nazionali.

Alla riflessione sulla situazione *de facto*, relativa ai sistemi linguistici realmente presenti e parlati sul territorio, si contrappone la situazione *de iure*, corrispondente al riconoscimento istituzionale delle lingue. In questa prospettiva, è interessante analizzare la corrispondenza tra le due situazioni (*de facto* e *de iure*), al fine di valutare se il plurilinguismo presente sul territorio trovi riconoscimento a livello giuridico e istituzionale.

La presenza autoctona del berbero in territorio maghrebino offre lo spunto per una ricognizione sul riconoscimento dei diritti linguistici nell'area, nell'intento di approfondire il paradosso secondo cui in Maghreb "le degré de prestige des langues est inversement proportionnel à leur degré d'usage" (Boukous, 2013: 12). In effetti, nonostante il berbero sia la lingua meno prestigiosa del Maghreb, essa è tuttora ben consolidata e rappresentata da un alto numero di locutori amazighofoni, che sono nella maggior parte bilingui con l'arabo, ma di cui si conservano ancora alcune sacche monolingui, pari al 10% della popolazione berbera tra bambini, donne o anziane vissute sempre in zone rurali (Youssi, 2004: 160).

La descrizione riguarderà ognuno dei paesi del Maghreb, considerando il grado di ricezione dei diritti linguistici nei diversi ordinamenti costituzionali e poi nell'ambito dell'istruzione.

Attenzione particolare sarà dedicata agli avvenimenti della "Primavera araba", al fine di valutare se le ondate di protesta che hanno causato la caduta di

¹ Il "Grande Maghreb" comprende l'Algeria, la Tunisia, il Marocco, la Libia e la Mauritania. Del "Piccolo Maghreb" fanno invece parte solo la Tunisia, l'Algeria e il Marocco.

regimi dittatoriali decennali abbiano anche contribuito ad un cambiamento rispetto alla questione delle minoranze e dei loro diritti.

4.1 Il plurilinguismo *de facto* in Maghreb

4.1.1 La situazione di plurilinguismo in Maghreb: lingue ufficiali, minoranze e lingue coloniali

Tahar Ben Jalloun inquadra bene l'eterogeneità culturale del contesto maghrebino, caratterizzato dalla presenza del berbero che lo differenzia dal Mashreq:

Par rapport au Proche-Orient, le Maghreb constitue sur le plan culturel une sorte d'énigme. Il est arabe. Il se proclame arabe. Mais est-il perçu comme faisant partie intégrante de l'aire culturelle arabe telle qu'on la définit au Caire? Certes, on lui concède une identité arabe sur le plan politique mais on ne croit pas qu'il participe par ses créations culturelles à cette entité. On ignore, ou on feint d'ignorer, une de ses composantes essentielles, l'élément berbère. Or ce que fait l'originalité de la culture maghrébine par rapport aux autres pays arabes et africaines, c'est justement la richesse et la diversité de ses cultures, dans le domaine linguistique comme dans ceux de la musique, des coutumes et des comportements. (Ben Jalloun, 2004: 96)

In effetti, come si è già riflettuto nel capitolo II, la realtà nordafricana è caratterizzata da una complessa situazione sociolinguistica che comprende molteplici varietà linguistiche, sia endogene (arabo classico standard/arabo dialettale, arabo mediano) sia esogene (lingua francese e spagnola). Inoltre, il quadro sociolinguistico dei paesi del Nord Africa è reso ulteriormente composito e multiforme dalla presenza di minoranze linguistiche. Tra esse, il berbero è la lingua minoritaria maggiormente rappresentata dal punto di vista dei suoi locutori².

In questa direzione vanno le considerazioni di Abderrahim Youssi che riflette sulla poliedrica situazione linguistica nordafricana e considera i cinque paesi del Maghreb come una realtà particolarmente connotata da diversità:

La répartition géographique et sociale des langues et des dialectes dans le cinq pays du Maghreb est étroitement liée à la question: "Qui parle quelle langue ou dialecte, à qui et dans quelles circonstances?". Les usages linguistiques divergent selon l'opposition villes/campagnes (ou montagnes) et l'opposition élites lettrées/masses analphabètes. Les corrélations des fonctions communicatives (à chaque niveau d'organisation: socioprofessionnel, ethnique, régional, etc.), avec les traits

² Per l'alta consistenza numerica dei berberofoni registrata in alcune zone del Maghreb, come si vedrà in seguito, alcuni preferiscono non utilizzare il termine "minoranza".

phoniques, grammaticaux et lexicaux des langues et dialectes en contact, font de cet Occident musulman une entité aisément distinct des ensembles orientaux. (Youssi, 2004: 155)

Riferendosi alla situazione linguistica maghrebina, Youssi parla di un “trilinguismo complesso”, in cui sono appunto tre le lingue in presenza: l’arabo, la cui diversificazione interna è già stata analizzata³, il berbero o *amazigh*, lingua autoctona dell’intera area, e il francese, retaggio del passato coloniale e tuttora ben radicato nell’area⁴.

In realtà, il quadro sociolinguistico così tripartito non rappresenta la situazione reale che risulta ancor più complessa essendo caratterizzata da una frammentazione in innumerevoli varietà dialettali regionali sia dell’arabo che della lingua *amazigh*, i cui dialetti formano un continuum linguistico che si estende dalla Mauritania fino all’oasi di Siwa, in territorio egiziano (2004: 156).

Come nota Jean Louis Calvet (1996: 112), questo scenario determina la presenza sul territorio di “due insiemi di lingue materne”, l’arabo dialettale e il berbero con le rispettive varietà regionali, e altri due sistemi linguistici che non sono le lingue native degli abitanti nordafricani: l’arabo (classico e standard) e il francese.

Da ciò deriva la peculiarità della situazione linguistica della maggior parte dei paesi maghrebini: la lingua ufficiale, quella menzionata nella costituzione, non è la lingua nativa degli abitanti, cioè essa non è realmente parlata dalla popolazione.

Le lingue vernacolari (arabo e berbero dialettali) si oppongono, dunque, ad una lingua non nativa, ma ufficiale, corrispondente all’arabo standard, che è:

la langue utilisée dans le cadre des activités officielles, administratives et les différentes pouvoirs de l’État: législatif, exécutif et judiciaire elle est précisée dans la Constitution, sinon elle est rédigée dans cette même langue; par cet acte, l’État favorise une quelconque langue en la proclamant officielle. (Bououd, 2011b)

Se l’arabo standard è la lingua con carattere di ufficialità in tutti i paesi maghrebini, un altro sistema linguistico, pur non avendo alcun attuale riconoscimento costituzionale, è dotato di grande prestigio sociale: la lingua francese.

³ Per l’approfondimento dei concetti di *diglossia*, *triglossia*, *quadriglossia* e *pluriglossia* si veda il Capitolo II.

⁴ Oltre al francese, come si è visto, in Maghreb è presente anche la lingua spagnola in alcune regioni del Marocco settentrionale.

I paesi del Maghreb infatti comprendono, nei propri repertori linguistici, il **francese** come eredità del passato coloniale. Anche se attualmente non compare tra le lingue ufficialmente riconosciute, il francese continua a rivestire un ruolo importante e contribuisce a definire il quadro linguistico di questi paesi. Secondo Bianchini (2007), a questa lingua in Maghreb spetta una posizione di indiscutibile prestigio:

[...] un statut élevé, en tant que langue d'accès à la modernisation, langue de l'instruction et de l'élite, langue des débouchés professionnel, langue de l'acquisition d'un statut. (Bianchini, 2007)

In Algeria, grazie a un'intensa politica linguistica attuata dalla Francia durante il periodo coloniale (1830-1962), il francese divenne lingua ufficiale a scapito dell'arabo e del berbero. La stessa lingua assunse poi una chiara connotazione politica quando, all'indomani dell'indipendenza, il governo algerino attuò una politica linguistica di arabizzazione. Il francese era divenuto infatti simbolo dell'oppressione dei colonizzatori e l'arabo aveva, di contro, catalizzato su di sé sentimenti identitari e religiosi (Bassiouney, 2009: 215). In ogni caso, è importante sottolineare che nel corso degli anni la lingua francese ha sempre mantenuto il suo status di lingua della modernizzazione e di apertura al mondo. Attualmente, infatti, essa è la prima tra le lingue straniere insegnate nelle scuole e i corsi universitari delle facoltà scientifiche sono tenuti interamente in francese. Il suo prestigio sociale deriva anche e soprattutto dall'importanza accordatagli nell'ambito educativo. Il francese resta, infatti, la più importante delle lingue straniere insegnate a scuola come materia obbligatoria: è presente già dal terzo anno del ciclo primario in Algeria, Marocco e Tunisia (Bianchini, 2007).

Anche in Marocco, il francese detiene un ruolo di primo piano essendo presente non solo nelle scuole come lingua straniera, ma anche nell'università come lingua veicolare per l'insegnamento nelle facoltà scientifiche. Lingua d'élite durante il periodo coloniale, essa ha mantenuto un ruolo ben più importante che in Algeria, anche quando il paese ha conquistato l'indipendenza nel 1956. Ciò è avvenuto sia per ragioni economico-politiche, restando la Francia uno dei principali mercati delle esportazioni marocchine, sia per motivi esclusivamente geografici dovuti al forte

movimento migratorio dall'interno verso le coste dove era stata preponderante la presenza francese (Bassiouny, 2009: 223-224).

Assai simile si presenta la situazione in Tunisia, dal momento che il francese continua anche qui a mantenere un ruolo di prestigio: i tunisini gradiscono leggere giornali e riviste in francese, lingua che rimane dominante anche nella produzione di documenti bancari, assicurativi e medici (2009: 227-228).

In Mauritania, a differenza degli altri stati nordafricani, il francese ha assunto addirittura lo status di lingua ufficiale dal giorno dell'indipendenza (1959) fino al 1961: la Costituzione mauritana del 1959 sanciva, infatti, l'ufficialità della lingua francese, insieme a quella araba. Tale concetto è ribadito nel testo costituzionale del 1961. Soltanto la Costituzione del 1991, infine, proclama come unica lingua ufficiale l'arabo e lingue nazionali l'arabo, il poular, il soninké e il wolof (Ould Zein, 2010: 45).

In questo paese, la lingua francese ha svolto anche un ruolo politico, divenendo il baluardo delle rivendicazioni del gruppo linguistico nero-mauritano contro la politica di arabizzazione del gruppo arabofono:

En effet, la politique d'arabisation est perçue par les populations négro-mauritaniennes comme une entreprise d'assimilation culturelle qu'elles refusent, le français participant à cette résistance. L'école est le lieu le plus visible de ces affrontements, et le conflit artificiel arabe/français (cf. Tunisie/Maroc), son révélateur. (Ould Zein, 2010: 47)

Alla fine degli anni Novanta, il francese era ancora molto utilizzato a livello sociale. Anche se i discorsi ufficiali del capo dello stato, dei ministri e dei funzionari amministrativi erano tenuti generalmente in arabo standard, l'uso del francese era tuttavia prevalente, o conviveva accanto all'arabo, in numerosi testi ufficiali, come leggi, decreti, avvisi e rapporti amministrativi. Inoltre, i lavori dei ministeri tecnici, come quello delle Finanze, erano condotti esclusivamente in lingua francese (Ould Zein e Queffélec, 1997: 42). Ancora oggi in Mauritania alla lingua francese è riservato uno status privilegiato. Basti pensare che l'ultimo censimento mauritano, condotto nel 2000, ha registrato l'utilizzo del francese da parte del 5,4% della popolazione e del francese e dell'arabo da parte del 12,2%. Il francese continua a essere utilizzato nei testi scritti dell'amministrazione e in quelli ufficiali relativi all'istruzione. Le corrispondenze ufficiali, inoltre, sono redatte in modalità bilingue

arabo-francese. Anche in ambito educativo, come accade negli altri paesi del Maghreb, l'insegnamento è veicolato in lingua araba per le materie letterarie e in lingua francese per le materie di carattere scientifico (Ould Zein, 2010: 53-54).

Nei paesi del Maghreb è in atto un forte conflitto tra lingua araba e lingua francese, sintetizzabile nel seguente passo:

(...) Arabic has a symbolic significance and French an instrumental significance. Arabic – SA in this case – is associated with Islam, nostalgia and the glorious past, and is also a unifying factor, while French and to a great extent now English are the languages of technology and science (Bassiouny, 2009: 228).

All'arabo resta dunque una funzione simbolica, mentre al francese è attribuita una funzione strumentale che la rende la lingua più adatta ad affrontare le sfide lavorative e quelle della modernità.

Il plurilinguismo *de facto* del Maghreb vede, dunque, la coesistenza di numerose realtà linguistiche. Oltre, infatti, alla presenza della lingua araba con le sue varietà dialettali, e delle lingue europee, prima fra tutte il francese, il paesaggio linguistico maghrebino è arricchito da diverse minoranze linguistiche che contribuiscono a rendere più complesso il quadro sociolinguistico di questi paesi. Superando la riflessione di Youssi relativa al “trilinguismo complesso”, il fenomeno del plurilinguismo maghrebino si presenta articolato nella seguente ripartizione:

- 1) lingue afro-asiatiche che comprendono il gruppo delle lingue semitiche, di cui fanno parte l'arabo e i suoi dialetti, e il gruppo delle lingue libico-berbere, tra le quali vengono annoverate le varietà regionali di *amazigh*;
- 2) lingue nilo-sahariane, con il tedaga e il zaghawa presenti in Libia;
- 3) lingue niger-kordofaniane, tra cui il wolof, il poular, il soninké, il bambara in Mauritania;
- 4) lingue indo-europee, tra cui il francese e lo spagnolo.

Un breve approfondimento merita l'area linguistica arabofona che, oltre alle varietà di arabo già menzionate (vale a dire i dialetti marocchino, tunisino, algerino e libico), comprende due ulteriori gruppi dialettali, dei quali è opportuno fare menzione per ottenere un quadro linguistico più completo. Si fa riferimento alle parlate giudeo-arabe (e giudeo-berbere) e alla *hassania*. Le parlate giudaiche corrispondono

all'insieme dei dialetti arabi parlati dagli ebrei della regione. Per quanto riguarda la loro diffusione nei paesi arabi, essi sono presenti in Yemen, dove si parla il giudeo-yemenita e in Nord Africa (Baumgarten, 2003: 19). Come già visto nel Capitolo II, nella regione maghrebina sono ancora presenti delle esigue comunità ebraiche, soprattutto in Marocco⁵. Nonostante ciò, tuttavia, le parlate giudaiche possono considerarsi quasi totalmente estinte.

Per quanto riguarda la *hassania*, essa è una realtà dialettale viva presente in Marocco⁶, da El-Ayoun fino alla zona del Sahara Occidentale, in Algeria, nella zona di Tindouf, abitata principalmente da rifugiati del Sahara marocchino, e in Mauritania, dove costituisce la varietà di arabo parlato dalla maggioranza della popolazione. Come si può osservare, la realtà linguistica minoritaria non si esaurisce con la sola presenza della lingua berbera.

Ad ogni modo, la consistenza numerica dei locutori amazighofoni, protagonisti nel corso del tempo di importanti rivendicazioni linguistiche, unita alla loro stabile presenza nei paesi del Maghreb, giustifica un approfondimento di questa significativa realtà minoritaria maghrebina.

4.1.2 La lingua berbera: la minoranza linguistica più rappresentata

4.1.2.1 Tipologia linguistica e sistema di scrittura del berbero

Il berbero fa parte della famiglia delle lingue afro-asiatiche o camito-semitiche. Questa seconda denominazione rivela l'esistenza, all'interno della stessa famiglia, di due 'rami' linguistici (le lingue 'semitiche' e le lingue 'camitiche') a loro volta suddivisi in cinque sottogruppi:

- le lingue semitiche (di cui fa parte l'arabo);
- l'antico egiziano (da cui deriva, ad esempio, il copto);

⁵ Per il Marocco, ad esempio, Haïm Zafrani (1967) divide la popolazione ebraica marocchina in tre gruppi: le comunità spagnole (discendenti degli ebrei espulsi dalla penisola iberica e riparati in Nord Africa), le comunità arabofone (che comprendono i discendenti dei *megorachim*, o "espulsi", arabizzati e la popolazione ebraica autoctona) e, infine, le comunità ebraiche berberofone.

⁶ Per gli Hassanofoni del sud del Marocco si può riconoscere un sentimento di appartenenza a una comunità etno-linguistica specifica (Taine-Cheikh, 1997a: 94-5) derivata, molto probabilmente, dalle vicende storiche che hanno interessato la popolazione autoctona del Sahara Occidentale, i Sahrawi. Per un'introduzione sugli avvenimenti della regione, v. Guazzone (2012: 32-3).

- le lingue libico-berbere;
- le lingue cuscitiche e omotiche (parlate in un territorio compreso tra il Sud Sudan e la parte settentrionale dell’Etiopia);
- le lingue ciadiche.

Il termine ‘berbero’ deriva dalla parola βαρβαροι, usata dai Greci per definire le popolazioni che non parlavano né il greco né il latino. Non è questo il termine usato però dai berberofoni che preferiscono, invece, chiamare la loro lingua *tamazight* e definiscono loro stessi *imazighen* (plurale di *amazigh*).

La lingua berbera appartiene al sottogruppo linguistico libico-berbero, del quale fanno parte le lingue autoctone del Nord Africa, che sono ancora oggi presenti sul territorio nordafricano in seguito al processo di arabizzazione avviato nel VII secolo d.C.

La popolazione degli *Imazighen* ha da sempre conservato la sua specificità linguistica e culturale, resistendo alle ondate di arabizzazione e alle precedenti conquiste straniere del Nord Africa⁷. Ciò è stato possibile grazie soprattutto al fatto che le zone abitate da berberi erano, e sono tuttora, posizionate in zone montuose interne difficilmente accessibili, delle vere e proprie roccaforti impermeabili al processo di arabizzazione (Nisan, 1991: 49; Brugnatelli, 2011: 259; Chaker, 1999: 17). Nella sua analisi sull’influenza dell’ambiente nella definizione e caratterizzazione dei gruppi minoritari, Donini (1985: 66) sottolinea la grande “funzione etnoconservatrice” che l’isolamento geografico ha avuto nel preservare la specificità linguistica dei berberi. Laced, in seguito, parla di una vera e propria “resistenza alla glottofagia”: “Maintenue surtout dans les montagnes et le désert, la langue amazighe résistera à la glottophagie.” (Laced, 2010: 130).

La volontà di preservare la propria specificità linguistica ha fatto sì che il tratto più caratteristico del popolo berbero divenisse proprio la lingua:

C’est qu’à l’heure actuelle, le critère le plus évident, le plus indiscutable d’identification de populations berbères est bien la

⁷ Dal 1000 a.C. circa i Fenici iniziano a intrattenere relazioni commerciali con il Nordafrica fondando diverse città. Successivamente, dal II secolo a.C. fino al IV secolo d.C. l’Impero romano domina tutti i territori nordafricani che, dal V al VII secolo d.C. saranno sottomessi prima ai Vandali e poi ai Bizantini. Dal 649 d.C. prende avvio la dominazione islamica.

langue. Non qu'il n'y ait d'autres traits culturels distinctifs (une tradition orale spécifique, un patrimoine culturel, des particularités d'organisation sociale...), mais tous ces autres paramètres – qui ont abondamment été étudiés par l'ethnologie – ont un pouvoir discriminant moins net. (Chaker, 1998: 16)

Riferendosi al fatto che gli *Imazighen* presentano una così marcata caratterizzazione culturale e linguistica in particolare, va aggiunto che i berberi hanno mostrato, in varie occasioni, un carattere fortemente independentista e ribelle o quanto meno non incline alla sottomissione. Si ricordano, a tal proposito, due importanti avvenimenti che danno credito a quanto appena detto: le violente rivolte berbere contro l'invasione francese in Algeria (come quelle del 1859, del 1871 e del 1879) e il movimento independentista berbero del Rif marocchino, che diede vita a una vera e propria repubblica indipendente dal 1923 al 1926. Non è un caso, probabilmente, che lo stesso termine “*imazighen*”, con il quale il popolo berbero designa se stesso, significa “uomini liberi”.

Per tornare a considerazioni basate esclusivamente sulla lingua, il berbero è caratterizzato da un'alta frammentazione linguistica e si presenta suddiviso in diverse varietà dialettali, tra cui si ricorda il cabilo (parlato in Algeria), le tre varietà berbere del Marocco (*tashelith*, *tamazight* e *tarifit*) o il tuareg parlato dai nomadi del Sahara. Ognuna di queste varietà conta migliaia di parlanti, specialmente nei paesi del Maghreb, come ad esempio in Marocco. La generica denominazione di “lingua berbera”, con la quale in questa sede viene indicato il sistema linguistico usato dai berberofoni, nasconde quindi una complessa realtà sociolinguistica, caratterizzata da una profonda diversificazione dialettale.

Salem Chaker, riflettendo sull'unità della lingua berbera, ammette che, se dal punto di vista strettamente linguistico non esistono valide ragioni per considerare i vari dialetti berberi come lingue differenti, sul piano sociolinguistico, invece, è corretto parlare non di un'unica, ma di diverse comunità linguistiche, per via dei diversi contesti storici, culturali, economici, geopolitici in cui ogni comunità berbera è attualmente inserita e si è sviluppata. L'unità della lingua berbera è, dunque, una vera e propria chimera e le uniche realtà osservabili sono gli effettivi usi locali:

Le « berbère commun » est une abstraction, certes linguistiquement concevable, mais qui n'aurait aucun ancrage culturel et qui ne

pourrait être qu'une "langue de bois" pour bureaucrates et académiciens. [...] Pour ma part, c'est pour cela que depuis de nombreuses années je considère qu'il faut impérativement abandonner la mythologie « pan-berbère », [...] (Chaker, 2005: 170)

E ancora Chaker:

Si l'unité linguistique du berbère demeure largement une réalité scientifique, elle ne correspond pas à une réalité sociolinguistique. Chaque région berbérophone constitue un espace de communication et un espace culturel spécifique. (Chaker, 2010: 87)

Nonostante la negazione teorica dell'esistenza di "una lingua berbera comune", è importante affermare che, tra i berberi, è forte il sentimento identitario e di appartenenza alla medesima comunità linguistica e culturale, con proprie caratteristiche che la distinguono dalle altre comunità (Boumalk, 2005: 188). La lingua è il fattore simbolico e distintivo della loro identità. Come affermano Timaltine e Suleiman:

[...] we may point out that owing the differences which exist among the Berbers in different spheres in their lives, language may be said the only universal factor which brings all those who belong to this community together under one large umbrella that at the same time separates them from other groups in their socio-political environment, especially the Arabs. (Timaltine & Suleiman, 1996: 165)

Tassadit Yacine, una delle più importanti berberiste, arriva ad ammettere che la questione linguistica e la questione dell'identità culturale del popolo *imazighen* formano un tutt'uno:

Les rapports entre langue et revendication culturelle et par-delà ethnique constituent en effet un lien indissociable. Les secondes ne sauraient exister sans la première et réciproquement on ne peut donc évoquer l'identité sans évoquer la langue. (Yacine, 2010: 179)

La forte diversificazione dialettale, dovuta ulteriormente al fatto che i berberofoni occupano un'estesa area geografica (Boumalk, 2005: 189), si rispecchia anche nelle diverse pratiche di scrittura. Per il berbero esistono, infatti, tre diversi sistemi grafici: l'alfabeto berbero (*tifinagh*), l'alfabeto arabo e l'alfabeto latino. L'alfabeto berbero o

tifinagh è il sistema di scrittura che deriva dal libico-berbero, la cui più antica iscrizione è datata al 138 a.C., e che viene tuttora utilizzato dalla popolazione tuareg, i berberi nomadi del deserto. L'alfabeto *tifinagh* ha conosciuto due momenti di "gloria": il primo è stato negli anni '70 quando alcuni intellettuali emigrati cabili diedero vita, a Parigi, all'*Academie Berbère*, un'associazione culturale che propose l'uso dell'alfabeto *tifinagh* per la trascrizione dei dialetti berberi; il secondo, più recente, riguarda la scelta da parte dell'*Institut Royal de la Culture Amazigh* (IRCAM) di Rabat di usare questo alfabeto per la lingua berbera in Marocco. L'alfabeto arabo, utilizzato soprattutto dalla popolazione Chleuhi marocchina, ha un'espansione limitata, mentre la grafia latina è quella che ha una più lunga tradizione, soprattutto in Algeria, dove tutti gli intellettuali cabili si servono di questo alfabeto. Anche il Mali e il Niger, all'indomani della proclamazione del tuareg come "lingua nazionale", hanno ufficialmente adottato l'alfabeto latino⁸.

L'esistenza di dialetti diversi, di comunità linguistiche tra loro altamente diversificate dal punto di vista storico, culturale e sociale e la conseguente elaborazione di vari sistemi di scrittura rappresentano sicuramente questioni che influenzano il processo di insegnamento-apprendimento della lingua berbera. Le soluzioni adottate, infatti, sono diverse rispetto al contesto e al paese in cui hanno preso vita. A tal proposito, Kamal Nait-Zerrad (2005: 242) ribadisce la necessità di elaborare uno standard dialettale comune, sulla base dell'analisi e dello studio di tutte le varietà regionali berbere. Compito difficilmente attuabile, in quanto gli studi di linguistica descrittiva non riguardano attualmente, in modo esaustivo, tutte le varietà dialettali dell'area berberofona.

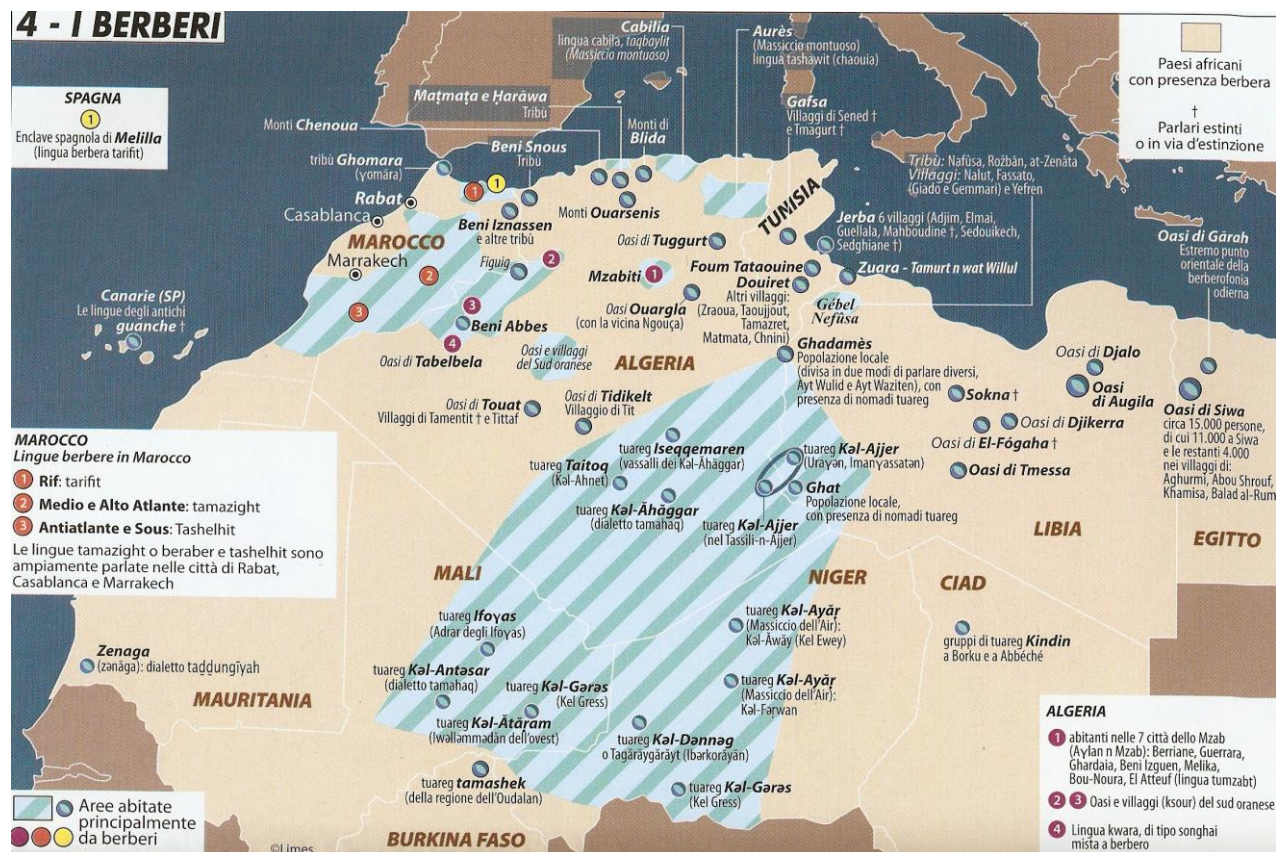
4.1.2.2 Le aree e i parlanti berberofoni

Il berbero è diffuso in ben nove stati africani: Egitto, Libia, Tunisia, Algeria, Marocco, Mauritania, Mali, Niger e Burkina Faso. Per avere un'idea della collocazione spaziale del gruppo linguistico berbero in Nord Africa, si dia

⁸ In Mali, in Niger e in Burkina Faso la lingua berbera è presente nella sua varietà tuareg. Il tuareg è riconosciuto lingua nazionale dal 1966 e l'insegnamento sperimentale (nelle varietà Tamajaq/Tamashaq) è introdotto, nelle classi del ciclo di istruzione primario, dal 1979 (Aghali-Zakara, 2003).

un'occhiata alla seguente cartina (Figura 1) che riporta fedelmente l'esatta distribuzione e la diffusione dei parlanti berberofoni in Nord Africa.

Figura 1



Fonte: "Limes", n. 5, 2011

In Algeria, la popolazione berberofona è principalmente concentrata nella regione della Cabilia, a nord-est del paese, e nella regione dei monti Aurès, a nord-ovest. In Marocco, i berberi occupano le zone montuose della catena dell'Atlante e la zona settentrionale del Rif. In Libia, la zona a maggioranza berberofona è rappresentata dal Jebel Nefousa nella parte ovest del paese, verso il confine tunisino. In Tunisia i berberi abitano l'isola di Jerba e alcuni villaggi al centro-sud del paese. In Mauritania si trova il berbero zenaga, parlato al sud, e in Egitto il berbero dell'Oasi di Siwa. Una zona significativa, comprendente le zone sahariane dell'Algeria, del Mali, del Niger e del Burkina Faso, è abitata infine dai nomadi tuareg.

Se in Tunisia la comunità berbera non è particolarmente numerosa, in Algeria e soprattutto in Marocco le comunità berberofone raggiungono una presenza numerica considerevole tanto da far dire che esse:

[...] are products, in varying degrees, of an Arab-Berber fusion or synthesis, linguistically, politically, and socially, thus further complicating any efforts to pin down the essence of being Berber and forcing one to employ the very term minority with great caution, depending on the particular context. (Maddy-Weitzman, 1999: 32)

In alcuni paesi, dunque, la concentrazione di berberofoni è tale che risulta difficile parlare di gruppo minoritario. In merito si esprime anche Donini, il quale parla di:

[...] anomalia per cui oggi vengono generalmente considerati minoritari i berberi (che soltanto in talune parti del Maghreb sono effettivamente una minoranza della popolazione, mentre hanno pressoché ovunque un'assoluta prevalenza etnica) solo perché la loro parziale arabizzazione linguistica ha consentito di farli passare tutti ufficialmente per arabi. (Donini, 1984: 33)

La questione della fusione e commistione è ripresa anche da Salem Chaker, uno dei maggiori berberisti, il quale arriva ad affermare che “la grande maggioranza degli attuali arabofoni sono dei Berberi arabizzati” (Chaker, 1998: 16).

Anche Foued Laroussi insiste sul fenomeno della 'fusione', ponendo tuttavia l'accento sullo sviluppo di una cultura autonoma e specifica, che è la base dell'intero Maghreb:

Au plan culturel, l'unité du Maghreb est très enracinée historiquement, les fonds commun est celui d'un peuple, les Berbères, qui a subi, durant son histoire, l'influence de plusieurs peuples étrangers et qui, sur la base d'une fusion, dont l'élément arabo-islamique est sans conteste le plus important, a développé une culture autonome par rapport à l'Europe ou au Machrek. (Laroussi, 1997: 6)

Nonostante la situazione di commistione linguistica che caratterizza la realtà sociale arabo-berbera dei paesi del Nord Africa, è possibile osservare che la presenza berbera, in alcune località, raggiunge un alto grado di concentrazione demografica.

Sebbene non esistano stime ufficiali relative alla consistenza numerica dei berberofoni del Nord Africa, è stato stimato che i parlanti berberi raggiungono i 20 milioni circa di individui (Brugnatelli, 2011: 259, Bououd, 2011a: 75). La mancanza di statistiche ufficiali ha fatto sì che le stime riguardanti la presenza dei berberofoni, riportate in letteratura, risultino approssimative e riprendano in gran parte i dati emersi dalle inchieste demografiche svolte dall'amministrazione francese in periodo

coloniale. Per quanto riguarda la Tunisia, la presenza di berberi si aggira intorno all'1% circa rispetto al totale della popolazione (Brett, Fentress 1996; Bassiouney 2009). In Algeria i berberi raggiungono il 20% (Brett, Fentress 1996; Haeri 2006), il 25% (Bassiouney 2009) o il 25-30% (Maddy-Weitzman 1999; Brugnattelli 2010). In Marocco la percentuale è nettamente più alta aggirandosi tra il 35-40% (Chaker, 1999) o oscillando tra il 40% (Brett, Fentress 1996; Maddy-Weitzman 1999), il 45% (Bassiouney 2009), il 50% (Brugnattelli 1996) fino a raggiungere, secondo alcuni studiosi, il 60% (Haeri 2006). In Libia, la percentuale si aggira intorno al 10% sul totale della popolazione (Chaker e Ferkal, 2012).

L'unico studioso che, per quanto ci risulta, riporta dati demografici abbastanza dettagliati (e simili a quelli riportati in letteratura) sulla presenza dei berberi nel Maghreb è Roland Breton, autore, insieme a Cyrille Suss, dell'*Atlas des minorités dans le monde*. Sulla base dei suoi dati, è stata elaborata la Tabella 12.

Tabella 12 – I berberi in Maghreb

PAESE	Totale popolazione ⁹	Consistenza numerica berberofoni	%
Marocco	31,9 milioni	10,8 milioni	35%
Algeria	33,4 milioni	5,5 milioni	17%
Libia	6 milioni	350 mila	6%
Tunisia	10,2 milioni	150 mila	2%

Fonte: Breton & Suss (2012)

Si conferma che il paese del Nord Africa che registra il più alto tasso di presenza di berberofoni è il Marocco con un totale di quasi 11 milioni di individui. Segue l'Algeria con una percentuale del 17% rispetto al totale della popolazione, corrispondente a 5,5 milioni di persone. I paesi, invece, in cui il numero dei berberi non risulta consistente sono la Tunisia e la Libia che registrano rispettivamente la presenza di 350mila e di 150mila unità.

Per il Marocco, in verità, l'*Haut Commissariat du Plan* (HCP), istituzione governativa che si occupa di statistiche demografiche, economiche e sociali, ha

⁹ Stime demografiche più recenti riguardanti gli abitanti dei paesi del Maghreb, riportate dal *Cia WorldFactBook* (<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>), risalgono a luglio 2014 e registrano i 10,938 milioni di individui per la popolazione della Tunisia; i 38,814 milioni per l'Algeria; i 32,987 milioni di individui per il Marocco e, infine, per la Libia i 6,244 milioni.

divulgato alcuni dati sulla consistenza demografica dei berberofoni, registrati durante il censimento del 2004 che conteneva alcuni quesiti sulle lingue parlate nel paese. Secondo l'HCP, i berberofoni in Marocco sono il 28,2%. I dati sono divisi in percentuali diverse relative alle tre varietà di berbero presenti in Marocco: *tashlhit* 14,6% (3894805 individui), *tamazight* 8,8% (2343937) e *tarifit* 4,8% (1270986)¹⁰.

Questi ultimi dati sono, tuttavia, da considerarsi con cautela, dal momento che un'istituzione governativa potrebbe avere interesse a ridimensionare, dal punto di vista numerico, i dati riferiti ad una minoranza.

Si rende noto che in Marocco è attualmente in corso il censimento del 2014, il cui questionario¹¹ prende in considerazione le seguenti tematiche:

- dati demografici riferiti alla popolazione;
- fecondità e mortalità infantile per le ragazze madri;
- migrazione interna e internazionale;
- deficienze fisiche e mentali;
- tipo di attività economiche e professioni;
- luoghi di lavoro, di scolarizzazione e mezzi di trasporto utilizzati per raggiungerli;
- caratteristiche degli immobili abitati.

Oltre a questi argomenti, quesiti specifici sono dedicati sia alla questione dell'istruzione (con domande relative al livello raggiunto e ai diplomi ottenuti) che delle lingue utilizzate.

In particolare, nella sezione “Alfabetizzazione e lingue” (pag. 4 del questionario) viene chiesto di precisare le lingue padroneggiate a livello orale e scritto, con una scelta tra arabo, *amazigh* (*tifinagh*), francese, inglese, spagnolo o altre lingue. Una piccola sezione, inoltre, riguarda le “Lingue locali utilizzate” e prevede le seguenti alternative:

- nessuna
- darija (dialetto arabo marocchino)
- tachelhit
- tamazight
- tarifit

¹⁰ I dati del censimento marocchino del 2004 sono consultabili sul sito ufficiale dell'*Haut Commissariat du Plan* in http://www.hcp.ma/Recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitat-2004_a633.html.

¹¹ Il testo del questionario del censimento in atto è consultabile sul sito http://rgph-2014.hcp.ma/Questionnaire-du-RGPH-2014_a89.html.

- hassania

Per la prima volta nella storia del Marocco, dunque, il questionario del censimento prevede un quesito relativo alla lingua *amazigh* utilizzata in versione orale o scritta (in alfabeto *tifinagh*) e alle lingue vernacolari utilizzate. Tra queste, sono menzionate le tre varietà di berbero (come nel censimento del 2004), l'arabo dialettale marocchino e l'arabo *hassania*.

4.1.2.3 Alcune riflessioni sulla classificazione della minoranza berberofona

Nel corso del presente lavoro si è privilegiata una classificazione delle minoranze basata sul criterio linguistico. Di fatti, per rendere conto appieno del fenomeno del plurilinguismo nei paesi arabi, la diversità linguistica è stata accettata quale principio distintivo di un gruppo minoritario rispetto alla maggioranza. Tuttavia, per inquadrare al meglio la situazione della lingua *amazigh* è utile fare riferimento ad altri criteri, ugualmente idonei a suddividere e a raggruppare le minoranze. Esistono, infatti, due principali criteri classificatori: uno geografico, relativo allo stanziamento del gruppo sul territorio, e uno temporale, connesso con il periodo di insediamento in una determinata area geografica.

Dal punto di vista geografico, vale a dire secondo la collocazione areale del gruppo linguistico, le minoranze possono essere classificate in “compatte” (o “territorializzate”) e “diffuse”. Per minoranza “compatta” o “territorializzata” si intende un gruppo linguistico la cui dislocazione spaziale sia radicata, definita e ben delineata. Con l'espressione “diffuse” si intendono, al contrario, quelle minoranze che si trovano disperse in un'area geografica che travalica i confini di uno o più stati.

Secondo l'aspetto classificatorio relativo alla collocazione geografica, è opportuno considerare il gruppo dei berberofoni facendo riferimento al concetto di “continuum teorico” proposto da Ben Dor (1999: 11), il quale ad esempio suggerisce per la minoranza curda una tipologia di gruppo denominato “semi-compatto”. Una denominazione intermedia tra il concetto di minoranza “compatta” e quello di minoranza “diffusa” è certamente utile nel considerare il gruppo berberofono, in quanto esso costituisce una minoranza compatta in zone all'interno dei confini di alcuni stati nordafricani, come ad esempio in Marocco, ma il fatto che essi siano

presenti, in alta percentuale, in più stati li rende anche ‘diffusi’ in tutta l’area nordafricana.

Per ciò che riguarda la classificazione di tipo temporale, si hanno minoranze di antico insediamento, il cui stanziamento in un determinato territorio risale a un lungo periodo, e minoranze di nuovo insediamento, frutto di immigrazioni recenti.

Seguendo tali indicazioni classificatorie, il gruppo berberofono, autoctono e diffuso tra i vari stati del Maghreb, è qualificabile come *minoranza semi-compatta (o semi- diffusa) di antico insediamento*.

4.2 Il riconoscimento *de iure*: i diritti linguistici delle minoranze nelle Costituzioni del Maghreb

La Costituzione rappresenta:

La struttura essenziale dello stato, nell'insieme delle istituzioni, delle norme giuridiche e legislative che ne regolano l'ordinamento, e l'atto scritto che eventualmente contiene e sanziona tali norme.¹²

Da questa semplice definizione si evince l'importanza che assume un trattato costituzionale nel regolare, dal punto di vista giuridico, i rapporti tra lo Stato e i cittadini. Il trattato costituzionale si configura come un documento di fondamentale importanza, non solo per il riconoscimento e la tutela dei diritti del cittadino, ma anche dei suoi doveri.

Dal punto di vista delle norme costitutive statali, Fausto Cuocolo ribadisce il principio di "coessenzialità" della Costituzione allo stato, "nel senso che ogni Stato ha, e non può non avere, una costituzione e che la costituzione si pone con lo stesso porsi dello Stato" (Cuocolo, 2003: 164).

De Vergottini evidenzia la nozione giuridica di Costituzione, secondo la quale il testo costituzionale rappresenta il fondamento legislativo, la "norma 'fondamentale' che si pone come principio dell'ordinamento in quanto condiziona le norme sulla produzione di altre norme" (De Vergottini, 2006: 116).

Il valore giuridico del trattato costituzionale riguarda non soltanto le norme relative alla struttura organizzativa della comunità statale, ma soprattutto la serie di principi e valori contenuti nel testo:

Questi valori, e in particolare quelli che riguardano il ruolo della persona umana, sono presupposti della costituzione statale che dà per certa l'esistenza di *principi etici* che costituiscono un fondamento della legittimazione dello stato e del suo diritto. (...) Il dato importante è che tali principi etici non sono confinati nell'area del vecchio diritto naturale ma sono considerati *principi giuridici* dello stato e della sua costituzione. Diventano quindi, o sono considerati, norme di diritto positivo. (De Vergottini, 2006: 126).

La via della "positivizzazione dei principi-valori etici" è stata intrapresa, ad esempio, dalla Costituzione del nostro paese. In particolare, il trattato costituzionale italiano

¹² *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970, p. 595.

riconosce come “principio-valore etico” la dimensione linguistica e i diritti relativi alle minoranze linguistiche.

Alla fine degli anni Settanta, De Mauro (1977) sottolineava e analizzava la presenza di articoli “linguistici” nella Costituzione italiana (articoli 3, 6 e 21), il cui contenuto comporta alcune conseguenze sul piano dei diritti linguistici e in cui si ritrovano i principi dell’educazione linguistica plurilingue e democratica. Potremmo definire l’art. 6 il più “linguistico” in assoluto, in quanto afferma la tutela delle minoranze linguistiche presenti in Italia e rimanda a specifiche norme applicative in materia: “La Repubblica tutela con apposite norme le minoranze linguistiche.”¹³

Gli altri due articoli confermano, in particolare, l’uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, senza alcuna discriminazione basata sulla lingua e l’impegno della Repubblica Italiana a “rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale”, tra cui potrebbero essere comprese le diversità linguistiche (art. 3); e il diritto di espressione orale e scritta (art. 21).

Nel trattato costituzionale sono ribaditi dei principi (non discriminazione per diversità linguistica, tutela giuridica dei gruppi linguistici minoritari, diritto ad usare la propria lingua, e qualsiasi altro mezzo per esprimere il proprio pensiero) che si trovano alla base di un’educazione linguistica democratica, definita come:

(...) un’educazione linguistica che rifiuti con pari fermezza sia l’oppressione di un idioma o d’una forma stilistica o d’un tipo di linguaggio sugli altri sia un equivoco spontaneismo che lasci intatti i ghetti che la vicenda storico-sociale possa aver creato; un’educazione dunque che nel rispetto d’ogni sorta di varietà e creatività espressiva, apra a tutti l’accesso a tale varietà, anzi, diciamo meglio, spinga tutti ad accedere a tale varietà creativa. (De Mauro, 1977: 117)

L’importanza della presenza di una qualche enunciazione dei diritti linguistici nei testi dei trattati costituzionali e la loro applicazione per un’educazione linguistica democratica veniva, infatti, teorizzata in quegli anni da De Mauro e dal gruppo di studiosi da lui diretto. Essi, riunitisi nel 1975 nel Gruppo di intervento e studio nel campo dell’educazione linguistica (GISCEL), misero a punto e pubblicarono le *10 Tesi per un’educazione linguistica democratica*, di cui la IV è intitolata proprio “I

¹³ Il testo della Costituzione italiana è consultabile on-line al seguente indirizzo: <http://www.governo.it/Governo/Costituzione/principi.html>.

diritti linguistici nella Costituzione”¹⁴. Leggendone il testo, emergono due aspetti fondamentali:

- 1) gli articoli linguistici della Costituzione devono costituire la base per un’educazione linguistica che sia realmente democratica;
- 2) l’azione dello Stato, con i suoi enti pubblici, compresa la scuola, deve mirare a rimuovere gli ostacoli sociali, attuando il rispetto e la promozione di *tutte* le varietà linguistiche di *tutti* i cittadini, evitando il rischio di discriminazione e favorendo la parità tra gli individui nelle loro competenze linguistiche.

La presenza di articoli linguistici nei trattati costituzionali avrebbe dunque un’implicazione pratica, consistente nell’attuare un’educazione che sia attenta ai diritti linguistici di ciascun individuo.

Al di là delle ricadute educative, il riferimento costituzionale a questioni di carattere linguistico costituisce uno dei principali fondamenti del riconoscimento ufficiale del fenomeno minoritario. Infatti, come afferma Francesco Capotorti:

The official attitude of States toward minority groups forming part of their population can and does vary considerably. It might be said that the two extremes are represented by the case of recognition in

¹⁴ Il testo delle *10 Tesi* è consultabile sul sito del GISCEL: www.giscel.it. Si riportano alcuni passi salienti della IV Tesi: “Una pedagogia linguistica efficace deve badare a tutto questo: cioè al rapporto tra sviluppo delle capacità linguistiche nel loro insieme (tesi III) e sviluppo fisico, affettivo, sociale, intellettuale dell’individuo (tesi II), in vista dell’importanza decisiva del linguaggio verbale (tesi I). La pedagogia linguistica efficace è democratica (le due cose non sono necessariamente coincidenti) se e solo se accoglie e realizza i principi linguistici esposti in testi come, ad esempio, l’articolo 3 della Costituzione italiana, che riconosce l’eguaglianza di tutti i cittadini «senza distinzioni di lingua» e propone tale eguaglianza, rimuovendo gli ostacoli che vi si frappongono, come traguardo dell’azione della «Repubblica». E «Repubblica», come spiegano i giuristi, significa l’intero complesso degli organi centrali e periferici, legislativi, esecutivi e amministrativi dello Stato e degli enti pubblici. Rientra tra questi la scuola, che dalla Costituzione è chiamata dunque a individuare e perseguire i compiti di una educazione linguistica efficacemente democratica. Tali compiti, ripetiamolo, hanno come traguardo il rispetto e la tutela di tutte le varietà linguistiche (siano esse idiomi diversi o usi diversi dello stesso idioma) a patto che ai cittadini della Repubblica sia consentito non subire tali differenze come ghetti e gabbie di discriminazione, come ostacoli alla parità. Certamente, la scuola non è né deve essere lasciata o creduta sola dinanzi ai compiti accennati. [...] Sia come terreno immediato e diretto, sia per l’influenza indiretta e mediata che può avere nel raggiungimento dei diritti linguistici sanciti dalla Costituzione, è sulla scuola che, in modo dominante, anche se non esclusivo, devono concentrarsi gli sforzi per avviare un diverso programma di sviluppo delle capacità linguistiche individuali, uno sviluppo rispettoso ma non succubo della varietà, secondo i traguardi indicati, ripetiamolo, dagli articoli 3 e 6 della Costituzione.”

the Constitution of the existence of a minority and the absence of any recognition at all. (Capotorti, 1991: 12)

I due estremi attinenti al *continuum* del riconoscimento ufficiale delle minoranze sono la presenza di riferimenti alle minoranze nella Costituzione e la totale assenza di menzione. Possono tuttavia esistere alcune posizioni intermedie, costituite da legislazioni speciali o provvedimenti amministrativi volti a garantire il riconoscimento giuridico delle minoranze (1991: 12)¹⁵.

Sarà opportuno ora valutare quali aspetti relativi al riconoscimento delle minoranze linguistiche siano presenti nelle Costituzioni del Maghreb. Attualmente, la questione risulta di enorme interesse, in quanto i paesi del Nord Africa, in seguito alle vicende della Primavera araba, stanno recentemente attraversando fasi di transizione caratterizzate soprattutto dalla redazione di nuovi testi costituzionali.

Dopo aver esaminato il riconoscimento costituzionale dei diritti relativi alla lingua, valuteremo la loro applicazione nel campo dell'istruzione.

4.2.1 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione algerina

All'indomani dell'indipendenza, raggiunta nel 1962 in seguito a una guerra sanguinosa, l'Algeria approva diversi trattati costituzionali, in particolare quelli del 1963, del 1976, del 1989 e, infine, quello del 1996 tuttora in vigore. È quest'ultima Costituzione a registrare una prima svolta a favore del riconoscimento della diversità linguistica, laddove i precedenti testi promulgati dal governo algerino ribadivano l'esclusiva identità arabo-musulmana dello stato¹⁶.

In effetti, fu proprio nel 1996 che, in seguito a crescenti istanze di rivendicazione di natura culturale e linguistica da parte berberofona (come, ad esempio, il famoso “sciopero della cartella”, di cui si parlerà in seguito), venne adottata una revisione costituzionale che prevede l'introduzione, nel testo del

¹⁵ Una norma emanata per la tutela delle minoranze è, ad esempio, la legge italiana n. 482 del 15 dicembre 1999 (*Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche*) che garantisce il riconoscimento e la tutela di dodici minoranze di antico insediamento presenti sul territorio italiano.

¹⁶ La Costituzione algerina del 1963 recita: “Art. 4 – L'Islam è la religione di Stato.” e “Art. 5 – La lingua araba è la lingua nazionale e ufficiale.” La Costituzione del 1976 ribadisce gli stessi concetti rispettivamente agli artt. 2 e 3, così come il trattato costituzionale del 1989.

Preambolo, della dimensione dell'“amazighité” come componente fondamentale della società algerina, insieme all'“arabité” e all'“islamité”. Laced esprime bene la portata di questo cambiamento:

La constitution amendée en 1996, au lieu de définir un statut de la langue, introduit, pour la première fois, dans son préambule la dimension amazighe qui transforme le fondement idéologique basé sur le caractère binaire, arabité-islamité, en un fondement identitaire qui repose ainsi sur un triptyque : arabité, islamité et amazighité. (Laced, 2010: 136)

Altri intellettuali si rivelano tuttavia meno entusiasti, in quanto nello stesso Preambolo l'affermazione che l'Algeria è un paese arabo, parte integrante del Grande Maghreb, renderebbe la menzione della dimensione *amazigh* “puramente retorica” (Chaker, 1998: 125).

Successivamente, l'evento che segnò uno storico passo nella direzione del riconoscimento dei diritti linguistici della minoranza berbera fu l'emendamento costituzionale del 10 aprile 2002, grazie al quale l'art. 3 della Costituzione del 1996 venne integrato con l'art. 3 bis, il quale attribuisce lo status di lingua nazionale al berbero:

المادة 3 : اللغة العربية هي اللغة الوطنية و الرسمية .
المادة 3 مكرر: تمازيغت هي كذلك لغة وطنية . تعمل الدولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها اللسانية المستعملة عبر التراب الوطني .

Art. 3 – La lingua araba è la lingua nazionale e ufficiale.

Art. 3 bis - La lingua *amazigh* è ugualmente lingua nazionale. Lo stato lavora alla promozione e allo sviluppo di tutte le sue varietà linguistiche in uso sul territorio nazionale.¹⁷

È sempre Laced a sottolineare l'importanza di tale revisione costituzionale:

¹⁷ Il testo della Costituzione d'Algeria è consultabile sul sito del governo algerino, in lingua francese: <http://www.premier-ministre.gov.dz/images/stories/TextesFondamentaux/constitution2008.pdf> e in lingua araba: <http://www.premier-ministre.gov.dz/arabe/media/PDF/TexteReference/TexteFondamentaux/const2008.pdf>.

La reconnaissance de tamazight en tant que langue nationale est un événement historique d'une portée considérable. Elle présente des enjeux importants : elle met fin symboliquement et juridiquement au monisme linguistique hérité du nationalisme, elle introduit la diversité linguistique dans la gestion de tamazight et elle constitue une protection juridique. (Laceb, 2010: 137).

La revisione costituzionale del 2002 rappresenta una svolta significativa rispetto ai quattro testi costituzionali del dopo indipendenza (1963, 1976, 1989 e 1996), i quali ammettevano l'esistenza dell'arabo come unica lingua nazionale e ufficiale, senza alcun riferimento alla diversità linguistica. Il riconoscimento della lingua *amazigh* resta tuttavia limitato alla sola dimensione di "nazionalità", piuttosto che allargarsi al concetto di "ufficialità". Attribuire lo status di lingua nazionale a un determinato idioma indica l'impegno da parte dello stato a proteggerlo e a promuoverlo, garantendone l'utilizzo da parte dei cittadini, ma relegandolo in ogni caso in una condizione di inferiorità rispetto alla lingua ufficiale. L'arabo rimane, infatti, il sistema linguistico effettivamente utilizzato dall'apparato statale in ogni attività ufficiale, amministrativa e legislativa (Bououd, 2011b).

Per quanto riguarda la presenza di articoli enuncianti l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, la Costituzione algerina contiene l'art. 29, nel quale tuttavia non compare alcun riferimento esplicito alla lingua come elemento rispetto al quale non attuare discriminazione:

المادة 29 : كل المواطنين سواسية أمام القانون . ولا يمكن أن يتذرع بأي تمييز يعود سببه الى المولد ، أو العرق ، أو الجنس ، أو الرأي ، أو أي ظرف أو آخر ، شخصي أو اجتماعي .

Art. 29 – Tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, senza alcuna discriminazione fondata sulla nascita, sulla razza, sul sesso, sull'opinione o su ogni altra condizione, personale o sociale.

Il fatto che nella Costituzione dell'Algeria la diversità linguistica non compaia esplicitamente tra gli aspetti non discriminatori rende la menzione del berbero come lingua nazionale in qualche modo vana e superficiale.

4.2.2 I diritti linguistici delle minoranze nella costituzione marocchina

Durante la “Primavera araba”, l’unico passo efficace e significativo per il riconoscimento costituzionale della lingua *amazigh* è stato compiuto dal **Marocco**. Pur non avendo dovuto gestire una vera e propria rivolta, il Re del Marocco ha provveduto a promulgare un’importante e decisiva revisione costituzionale.

In seguito alle proteste e manifestazioni di piazza, il 9 marzo 2011, il Re Mohammed VI annuncia una “riforma costituzionale globale” durante il suo discorso ufficiale alla nazione. Ammettendo pubblicamente che la società marocchina è plurale e linguisticamente diversificata, il Re annuncia che la revisione dovrà basarsi su alcuni principi fondamentali, tra i quali compare in prima posizione il riconoscimento costituzionale della lingua *amazigh*:

(...) Nous avons décidé d'entreprendre une réforme constitutionnelle globale, sur la base de sept fondements majeurs :
- Premièrement : la consécration constitutionnelle de la pluralité de l'identité marocaine unie et riche de la diversité de ses affluents, et au cœur de laquelle figure l'amazighité, patrimoine commun de tous les Marocains, sans exclusivité [...].¹⁸

Si sottolinea che Mohammed VI ha ribadito la questione della costituzionalizzazione della lingua berbera e della “promozione di tutte le espressioni linguistiche marocchine” anche in un altro discorso ufficiale tenuto il 17 giugno 2011:

Le projet prévoit aussi la constitutionnalisation de l'Amazigh comme langue officielle également. Il s'agit d'une initiative d'avant-garde, qui constitue le couronnement du processus de réhabilitation de l'Amazigh, comme patrimoine commun à tous les Marocains. Son officialisation effective devra s'inscrire dans un processus graduel, au moyen d'une loi organique, qui en définira les modalités d'intégration dans l'Enseignement et aux secteurs prioritaires dans la vie publique.

Parallèlement, le projet prévoit la promotion de toutes les expressions linguistiques et culturelles marocaines, en premier lieu, le Hassani comme culture authentique de nos chères provinces sahariennes.¹⁹

¹⁸ Il testo del discorso di Muhammad VI alla nazione è consultabile sul sito governativo: <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-intégral-du-discours-adressé-par-sm-le-roi-la-nation>.

¹⁹ <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/annonce-des-réformes-constitutionnelles-texte-intégral-du-discours-adressé-par-sm-le>.

Il 1 luglio 2011, viene effettivamente approvata, con un referendum, la nuova Costituzione marocchina con il 98% dei voti a favore. Una prima importante inversione di tendenza, per quanto riguarda il riconoscimento della diversità culturale, compare già nella redazione del Preambolo che recita:

État musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen.

Il Preambolo della nuova Costituzione del Marocco afferma l'unità dell'identità nazionale marocchina, arricchita però da componenti e influssi diversi: arabo-islamici, berberi, sahariani, africani, andalusi, ebraici e, più in generale, mediterranei. Il testo del Preambolo costituisce una rilevante innovazione rispetto a tutte le precedenti costituzioni marocchine (quelle del 1962, 1970, 1972 del post-indipendenza, insieme alle tre riforme costituzionali del 1980, 1992 e 1996), le quali non contenevano alcuna apertura sul tema della diversità culturale. Si evidenzia, tuttavia, la mancanza nel recente testo costituzionale di un articolo dedicato all'affermazione del principio di non discriminazione a motivo di lingua.

In ogni caso, è l'articolo 5 della nuova Costituzione a rappresentare un vero e proprio punto di svolta per quanto riguarda il riconoscimento costituzionale dei diritti linguistici delle minoranze:

الفصل 5

تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها ، وتنمية استعمالها. تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة ، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء. يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية ، وكيفية ادماجها في مجال التعليم ، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية ، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها بصفتها لغة رسمية . تعمل الدولة على صيانة الحسانية ، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة ، على حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، (...)

Art. 5 – L’arabo è la lingua ufficiale dello Stato. L’azione dello Stato è volta a proteggere, a sviluppare e a promuovere l’utilizzo della lingua araba. L’*amazigh* costituisce anch’essa una lingua ufficiale dello Stato, in quanto patrimonio comune a tutti i marocchini senza eccezione. Una legge organica definisce il processo di messa in atto del carattere ufficiale di questa lingua, insieme alle modalità di integrazione della stessa nel sistema educativo e negli ambiti della vita pubblica, allo scopo di completare la funzione di lingua ufficiale. Lo stato opera alla preservazione della *hassania* come parte integrante dell’identità culturale marocchina unita, insieme alla protezione dei dialetti e delle espressioni culturali praticate in Marocco.²⁰

Leggendo l’articolo 5, sono tre gli aspetti degni di nota e di riflessione. In primo luogo, l’*amazigh* viene dichiarato lingua ufficiale accanto all’arabo, divenendo così il Marocco il secondo paese arabo del Maghreb, dopo l’Algeria, ad accordare un riconoscimento costituzionale alla lingua della minoranza berbera. In secondo luogo, un ulteriore elemento significativo è la tutela e la promozione della *hassania*, riconosciuta come “parte integrante dell’identità culturale marocchina”. Infine, il testo della Costituzione sancisce che l’azione dello Stato deve essere anche rivolta alla protezione dei dialetti parlati in Marocco. Questi tre aspetti sono di portata quasi storica per un paese appartenente all’area regionale araba, in quanto evidenziano l’apertura verso una politica linguistica che non sia esclusivamente rivolta all’affermazione del carattere arabo-islamico dello stato, ma che tenga conto della diversità culturale del paese. Tuttavia, gli slanci di ottimismo si riducono di molto se si considera che è prevista l’emanazione di una legislazione attuativa del testo costituzionale, soltanto nei riguardi della lingua berbera, della quale tra l’altro si sta ancora discutendo in parlamento²¹. Non si capisce, invece, su quali basi normative

²⁰ Il testo della nuova costituzione marocchina, pubblicata sul *Bulletin Officiel*, è consultabile sul sito del governo marocchino http://www.maroc.ma/fr/system/files/documents_page/BO_5964BIS_Fr.pdf in lingua francese e http://www.maroc.ma/ar/system/files/documents_page/BO_5964Bis_Ar.pdf in lingua araba.

²¹ Lo stesso sovrano Mohammad V il 12 ottobre 2012, in un discorso davanti alle due camere del parlamento marocchino, ha esortato i membri del governo a rendere effettivo lo status di ufficialità della lingua berbera: “[...] c’est au parlement qu’il incombe dorénavant d’adopter un grand nombre de lois organiques, pour assurer la mise en œuvre des dispositions de la nouvelle Constitution, surtout pour ce qui concerne ses matières les plus sensibles et les plus stratégiques. [...] Vous avez le privilège d’être les membres d’un parlement engagé dans une législature ayant la charge d’élaborer des

debba essere preservata la lingua *hassania* e debbano essere protette le altre varietà dialettali marocchine. In sostanza, il riconoscimento su carta rischia di non tradursi affatto in riconoscimento effettivo.

4.2.3 I diritti linguistici nella costituzione libica

Riflessioni e considerazioni di natura linguistica hanno caratterizzato anche la redazione dei documenti costituzionali libici.

La prima Costituzione della Libia²² riportava alcuni riferimenti linguistici degni di attenzione. Elaborata dall'Assemblea Nazionale Costituente tra giugno e settembre del 1951, fu approvata a Bengasi il 7 ottobre 1951 dai rappresentanti del popolo della federazione libica, divisa nelle province della Cirenaica, della Tripolitania e del Fezzan. Nel Capitolo I (“Forma dello Stato e regime di governo”), l'Islām era dichiarato religione dello Stato (art. 5). L'arabo era “lingua ufficiale dello Stato”, ma quasi alla fine del testo (art. 186, Capitolo XI “Disposizioni generali”).

Nel capitolo II, dedicato ai “Diritti del popolo”, il documento stabiliva innanzitutto l'uguaglianza di tutti i cittadini libici di fronte alla legge e la non discriminazione basata su “motivi di religione o di rito o di razza o di lingua o di beni di fortuna o di lignaggio e di idee politiche” (art. 11). Inoltre, l'art. 24, affermando che “Ogni persona ha la libertà di usare qualunque lingua negli affari privati, negli affari religiosi e culturali o nei giornali e in ogni altro genere di stampa o nelle riunioni pubbliche”, riconosceva e tutelava il diritto di ogni individuo a usare la lingua che preferisce, stabilendone anche gli ambiti di utilizzo. Veniva sancito, cioè, il diritto di ogni individuo di usare “qualunque lingua”, presumibilmente dunque

lois organiques nouvelles et des lois ordinaires, appelées à parachever de manière optimale et dans les domaines les plus divers les dispositions de la nouvelle Constitution. Dans ce vaste chantier, Nous souhaitons mettre l'accent sur certaines priorités : [...] Pour ce qui est de l'expression de notre identité, ouverte et plurielle, Nous en avons déjà posé les bases dans Notre Discours historique d'Ajdir, et la nouvelle Constitution est venue la graver dans l'irréversibilité. A cet égard, il vous appartient d'adopter les lois organiques relatives à l'opérationnalisation du Conseil national des langues et de la culture marocaine et à l'officialisation effective de la langue amazighe, loin de tout a priori et de tout calcul étroit.” Il testo integrale del discorso del Re Muhammad VI è consultabile su: <http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/00002933/jtxzjfyaubdrkfzatrmbuzajqgeubbss/Texteint%C3%A9graldudiscoursdeSMleRoidevantlesdeuxChambresduParlement.pdf>.

²² Il testo della Costituzione del Regno Unito della Libia del 1951 è stato consultato, in traduzione italiana, su “Oriente Moderno”, anno XXXI, n. 10-12, ottobre-dicembre 1951, pp. 177-192.

anche quella materna, sia nella sfera privata che pubblica, nonché nell'ambito della stampa.

Tuttavia, il riconoscimento accordato al libero uso linguistico avrà breve vita, perché la Costituzione del 1951 verrà abolita all'indomani della rivoluzione del 1969 e al suo posto assumeranno valore normativo altri due documenti: la Dichiarazione costituzionale, proclamata l'11 dicembre dello stesso anno, e il Libro Verde²³ del colonnello Mu' ammar Gheddafi, pubblicato e divulgato intorno alla metà degli anni Settanta.

La dichiarazione costituzionale del 1969 afferma il primato dell'arabo come lingua ufficiale dello Stato²⁴.

Per comprendere l'attitudine ufficiale nei confronti delle minoranze, è interessante considerare in maniera più approfondita il secondo dei documenti citati.

Il Libro Verde (*al-kitāb al-aḥḍar*) costituiva il pensiero filosofico e politico del leader libico Gheddafi, il quale, una volta instaurata la *al-Ġamahiriyyah al-'arabiyyah al-libiyyah aš-ša'abiyyah al-ištirakiyyah* (*Ġamahiriyyah*²⁵ araba libica popolare socialista), impose il libro come testo divulgativo della politica libica e al tempo stesso come fondamento legislativo del paese. Il documento si compone di tre parti. La prima è "La soluzione del problema della democrazia. Il potere del popolo" e tratta di argomenti politici come "L'apparato di governo", "I Parlamenti", "Il partito", "La classe sociale", "La legge della società" e altri. La seconda parte riguarda la "Soluzione del problema economico. Il Socialismo" e la terza parte, che risulta la più interessante, è intitolata "Base sociale della Terza Teoria Universale" ed è costituita dai capitoli: "La famiglia", "La tribù", "La nazione", "La donna", "Le minoranze", "I Neri", "L'istruzione", "La musica e le arti", "Lo sport, l'equitazione e

²³ Lo stesso Libro Verde, nella prima delle sue tre parti ("Il potere del popolo"), nega il valore della Costituzione come legge della società. Secondo quanto contenuto nel Libro, le Costituzioni sono semplici leggi-farsa prodotte dall'uomo che non rispettano il fondamentale principio dell'uguaglianza. La legge costituzionale deve per questo essere sostituita da una legge tradizionale, il cui fondamento è la religione, che governa la società in base a sanzioni esclusivamente morali (contro le sanzioni materiali delle Costituzioni) ed è quindi diritto naturale. Le leggi non tradizionali e non religiose sono quindi ingiuste (Cfr. M. Gheddafi, *Il Libro Verde, I parte, La soluzione del problema della democrazia, "Il potere del popolo"*, Mursia Shallouf, Milano 1977, p. 31 sgg.).

²⁴ L'art. 2 recita: "La religione di Stato è l'Islam e la sua lingua ufficiale è l'arabo. Lo Stato protegge la libertà di religione in accordo ai costumi stabiliti."

²⁵ Il termine *Ġamahiriyyah* di solito non viene tradotto poiché non esiste un corrispettivo semantico nella lingua italiana. Il termine deriva da *ġamahir* che significa "masse" e *Ġamahiriyyah* significa "insieme delle masse" e quindi dal punto di vista del significato politico e sociale "governo delle masse" o "potere delle masse".

gli spettacoli”. Le tre parti sono state pubblicate in fasi temporali distinte: la prima nel 1974, la seconda nel 1976 e la terza nel 1979.

La presenza di un capitolo espressamente dedicato alle minoranze è utile per capire in quali termini venga percepito il fenomeno dal leader libico Gheddafi. Per averne un’idea, si riporta quasi per intero il passo in cui nel Libro Verde si parla delle minoranze:

الأقلية نوعان لا ثالث لهما... أقلية تنتمي الى الأمة واطارها الاجتماعي هو أمتها ... وأقلية ليس لها أمة ، وهذه لا اطار اجتماعي لها الا ذاتها وهذا النوع هو الذي يكون احدى التراكيمات التاريخية التي تكون في النهاية الأمة بفعل الانتماء والمصير... وهذه الأقلية لها حقوقها الاجتماعية الذاتية كما اتضح لنا ، ومن الجور المساس بتلك الحقوق من طرف أي أغلبية. فالصفة الاجتماعية ذاتية وليست قابلة للمنح والخلع. أما مشكلاتها السياسية والاقتصادية لا تحل الا ضمن المجتمع الجماهيري الذي يجب أن تكون بيد جماهيري السلطة والثروة والسلاح... ان النظر الى الأقلية على أنها أقلية من الناحية السياسية والاقتصادية هو دكتاتورية وظلم.

La minoranza può essere esclusivamente di due tipi: la minoranza che è parte di una nazione, la quale rappresenta il quadro sociale in cui essa è collocata, e la minoranza che non appartiene a nessuna nazione e che non possiede nessuna cornice sociale se non la sua. Questo secondo tipo di minoranza rappresenta una delle fasi di accumulazione storica che vanno a costituire, come prodotto finale, la nazione stessa, per effetto dell'appartenenza e del destino comune. Questo tipo di minoranza possiede chiaramente diritti sociali propri e rappresenta un sopruso l'usurpazione di tali diritti da parte di qualsiasi maggioranza. La peculiarità (caratterizzazione, connotazione) sociale è intrinseca e non può essere né assegnata (attribuita) né tolta. Per ciò che riguarda quindi i problemi politici ed economici delle minoranze, essi sono risolvibili solo nel quadro della società della Ġamahiriyyah, la quale deve possedere il potere, la ricchezza e le armi. Guardare alle minoranze come se fossero tali solo dal lato economico e politico è dispotico e ingiusto.

Secondo tali dichiarazioni, la concezione di Gheddafi verso i gruppi minoritari sembrerebbe essere all'avanguardia: l'autore del Libro Verde non solo ne riconosce l'esistenza (distinguendone due tipi), ma arriva anche ad attribuire loro dei diritti. Le

minoranze sono considerate fattori costitutivi della nazione e sono caratterizzate non solo politicamente ed economicamente, ma soprattutto dal punto di vista sociale. Da tale connotazione discendono alcuni diritti propriamente sociali, la cui negazione da parte della maggioranza rappresenterebbe un'indiscutibile ingiustizia.

Si dovranno attendere i recenti cambiamenti sociali e politici conseguenti alla “Primavera araba”, che ha avuto un importante seguito anche in Libia, e la successiva morte di Gheddafi, perché le minoranze presenti sul territorio abbiano un qualche riconoscimento costituzionale. Il 3 agosto 2011 il Consiglio Nazionale di Transizione (CNT) ha approvato una dichiarazione provvisoria in vigore fino alla redazione di una nuova costituzione. Dopo le elezioni dell'Assemblea costituente, avvenute il 20 febbraio 2014, il processo è ancora in corso e a tutt'oggi non è stato promulgato alcun testo.

La **Dichiarazione costituzionale** libica, nel Capitolo I dedicato alle “Disposizioni generali”, afferma l'ufficialità della lingua araba, ma accorda i diritti linguistici e culturali a tutte le componenti della società libica:

مادة (1)

ليبيا دولة ديمقراطية مستقلة ، الشعب فيها مصدر السلطات عاصمتها طرابلس ، ودينها الاسلام ، والشريعة الاسلامية المصدر الرئيس للتشريع ، وتكفل الدولة لغير المسلمين حرية القيام بشعائهم الدينية ، واللغة الرسمية هي اللغة العربية ، وتضمن الدولة الليبية الحقوق الثقافية لكل مكونات المجتمع الليبي وتعتبر لغاتها لغات وطنية .

Art. 1 – La Libia è un paese democratico indipendente. Il popolo detiene l'autorità e la sua capitale è Tripoli. L'Islām è la religione ufficiale e la Shari'a rappresenta la fonte principale della legislazione. Lo Stato garantisce ai non-musulmani la libertà di esercitare i propri culti. **L'arabo è la lingua ufficiale, ma lo Stato libico garantisce i diritti culturali a tutte le componenti della società libica e considera i loro idiomi lingue nazionali.** (grassetto mio)²⁶

²⁶ Il testo in lingua araba della Dichiarazione costituzionale della Libia (*al-I'lān al-dustūrī*) è consultabile sul sito della Gazzetta Ufficiale libica: www.log.gov.ly. Una versione del testo in lingua italiana è stata pubblicata sul sito della Camera dei Deputati ed è consultabile all'indirizzo: documenti.camera.it/leg16/dossier/testi/es0892.htm#_Toc304807385

A differenza delle costituzioni algerina e marocchina, nel testo libico è presente un articolo che sancisce l'uguaglianza di tutti i cittadini libici di fronte alla legge affermando il principio di non-discriminazione rispetto alla lingua:

مادة (6)

الليبيون سواء أمام القانون ، ومتساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ، وفي تكافؤ الفرص ، وفيها عليهم من الواجبات والمسؤوليات العامة ، لا تمييز بينهم بسبب الدين أو المذهب أو اللغة أو الثروة أو الجنس أو النسب أو الآراء السياسية أو الوضع الاجتماعي أو الانتماء القبلي أو الجهوي أو الأسري .

Art. 6 – I libici sono uguali di fronte alla legge e godono di eguali diritti civili e politici e di eguali opportunità; hanno doveri e responsabilità pubbliche, senza discriminazione basata sulla religione, sulla dottrina, **sulla lingua**, sulla ricchezza, sul sesso, sulla relazione di sangue, sulle opinioni politiche, sulla condizione sociale o sull'appartenenza tribale, regionale o familiare. **(grassetto mio)**

Ad ogni modo, l'articolo 1 resta quello più importante, perché, afferma il principio di promozione a lingua nazionale di ogni idioma presente nel paese che non sia la lingua araba, pur non riferendosi in modo esplicito ad alcun tipo di minoranza.

Va tuttavia precisato che, durante il regime di Gheddafi, nonostante le pubbliche dichiarazioni di apertura nei confronti dei diritti della minoranza berbera, chiunque manifestasse interesse per la promozione della propria lingua e cultura rischiava l'arresto e la detenzione arbitraria. Lo stesso Gheddafi riteneva gli appartenenti alla comunità berbera pericolosi quanto i colonialisti, considerandoli in questo modo una minaccia per l'unità dello stato libico fondato sull'Islām e sulla lingua araba (Bouzakhar, 2011: 276).

Attualmente l'art. 1 della Carta Costituzionale, pur rappresentando un significativo passo in avanti, non ha impedito all'ex- leader del Consiglio Nazionale di Transizione (CNT) Abdel Jalil di affermare, in un'intervista alla Tv libica, che i berberi sono portatori di interessi stranieri (Brugnatelli, 2012: 159). Di conseguenza non è possibile parlare di alcun atto significativo da parte delle autorità ufficiali nei riguardi dell'effettivo riconoscimento e tutela dei diritti linguistici delle minoranze.

4.2.4 I diritti linguistici nella costituzione tunisina

Il periodo di transizione sociale e politica la Tunisia sta attraversando dall'inizio della Rivoluzione dei Gelsomini è tuttora in atto. Le prime elezioni libere post-rivoluzionarie del 23 ottobre 2011 hanno portato alla formazione di un'Assemblea Costituente incaricata di redigere la nuova Costituzione del paese. Il partito di ispirazione islamista en-Nahda ha ottenuto la maggioranza dei seggi dell'assemblea (89), raggiungendo una percentuale di circa il 40%. Dopo le elezioni, il partito en-Nahda ha concluso un accordo di coalizione con il partito Congresso per la Repubblica (CPR) e con il partito et-Takatol. Tale intesa politica ha permesso, il 12 dicembre 2011, l'elezione di Mustapha Ben Jafar (fondatore di et-Takatol) come presidente dell'Assemblea Costituente e di Moncef Marzouki (fondatore del CPR) come Presidente della Repubblica. In un secondo tempo, è stato quest'ultimo a conferire a Hamad Jebali (segretario generale di en-Nahda) la carica di primo ministro per la formazione un nuovo governo.

Il processo di transizione politica è stato singhiozzante e rallentato da alcune crisi politiche, come quella che si è aperta il 6 febbraio 2013 con l'assassinio di Choukri Belaid, uno dei capi dell'opposizione, avvenuto davanti alla sua abitazione. In seguito a questo omicidio politico, il tentativo del primo ministro Hamadi Jebali di formare un governo tecnico per uscire dalla crisi è risultato vano e ha portato alle sue dimissioni il 19 febbraio. Da quella data, e fino al 29 gennaio 2014, il governo è stato retto da Ali Laarayedh, l'ex ministro dell'Interno. Le sue dimissioni sono state causate da un'ulteriore crisi politica originata dall'assassinio dell'esponente di sinistra Mohamed Brahmi. Il governo tunisino attualmente in carica, guidato da Mehdi Jomaa, l'ex-ministro dell'industria, è formato da tecnici e personalità politiche indipendenti con il compito di traghettare il paese verso le prossime elezioni.

Anche in Tunisia le vicissitudini politico-istituzionali hanno influenzato il processo di redazione del nuovo trattato costituzionale che, a tre anni dalla caduta di Ben Ali e dopo la presentazione di ben tre bozze²⁷, è stato finalmente approvato

²⁷ La redazione definitiva della Costituzione del gennaio 2014 è stata preceduta da tre progetti di bozze costituzionali comparsi rispettivamente l'8 agosto 2012, il 14 dicembre 2012 e il 1 giugno 2013. Il primo progetto di testo costituzionale è stato ampiamente revisionato, visto il malcontento generato

dall'Assemblea costituente il 26 gennaio 2014. L'art. 1 della nuova Costituzione tunisina ribadisce il carattere arabo-islamico dello Stato, affermando che l'arabo è la lingua della nazione:

الفصل الأول :

تونس دولة حرة، مستقل، ذات سيادة ، الاسلام دينها ، والعربية لغتها
، والجمهورية نظامها .

Art. 1 – La Tunisia è uno stato libero, indipendente e sovrano.
L'Islām è la sua religione, l'arabo la sua lingua e la repubblica il suo sistema di governo.²⁸

Lo status di ufficialità della lingua araba viene confermato e nessun accenno specifico è fatto all'esistenza di altre realtà culturali e linguistiche.

Degna di interesse è l'ultima frase del suddetto articolo che, recitando: “È vietato emendare questo articolo”, pone un freno preventivo a qualsiasi riforma costituzionale di natura linguistica. Sebbene l'aggettivo “ufficiale” non compaia accanto all'espressione “lingua araba”, una specificazione in tal senso si rivelerebbe superflua, vista la mancata menzione delle altre lingue presenti in Tunisia come, per esempio, il berbero.

Il riferimento esplicito alla questione linguistica compare in questo articolo e nell'art. 39, che è dedicato all'insegnamento e che verrà analizzato nel paragrafo successivo. Non è presente, infatti, il richiamo alla lingua come aspetto di non

anche tra la popolazione su alcuni articoli considerati controversi. Questi ultimi riguardavano lo status della donna, il reato di blasfemia, la creazione di un comitato governativo per regolare i media e il sistema di elezione del presidente. L'articolo che probabilmente ha suscitato più reazioni, provocando anche manifestazioni di piazza, è quello sullo status della donna. L'art. 28 della prima bozza recitava: “Lo Stato garantisce la protezione dei diritti della donna e sostiene le sue conquiste considerandola una reale compagna dell'uomo nel processo di costruzione della nazione, i cui ruoli sono complementari all'interno della famiglia. Lo Stato garantisce pari opportunità all'uomo e alla donna nell'assumersi diverse responsabilità. Lo Stato garantisce l'eliminazione di tutte le forme di violenza nei confronti della donna.” Proprio la dimensione di “complementarietà”, riferita ai ruoli dell'uomo e della donna, ha suscitato grande scalpore portando centinaia di donne a manifestare per le strade di Tunisi. A seguito di tali contestazioni, ha visto la nascita un secondo progetto di costituzione, pubblicato nel dicembre 2012. L'art. 28 della prima bozza viene modificato e il nuovo progetto, all'art. 37, sull'uguaglianza tra uomo e donna, recita: “Lo Stato garantisce le pari opportunità tra uomo e donna nell'assumersi le diverse responsabilità. Lo Stato garantisce l'eliminazione di tutte le forme di violenza nei confronti della donna.”

²⁸ Il testo in lingua araba della nuova costituzione tunisina è consultabile sul sito dell'Assemblea costituente al seguente indirizzo: http://www.anc.tn/site/main/AR/docs/constit_proj_26012014.pdf

discriminazione: l'art. 21 afferma l'uguaglianza di fronte alla legge dei cittadini e delle cittadine, nei diritti e nei doveri, "senza discriminazione alcuna", ma omette di indicare in modo specifico tutti quegli aspetti in base ai quali non debba esserci una disparità di trattamento.

In ogni caso, è possibile rintracciare all'art. 42 un timido riconoscimento della pluralità presente in Tunisia e dei diritti culturali:

الفصل 42 :

الحق في الثقافة مضمون .

حرية الابداع مضمونة ، وتشجع الدولة الابداع الثقافي ، وتدعم الثقافة الوطنية في تأصلها وتنوعها وتجدها ، بما يكرس قيم التسامح ونبذ العنف والانفتاح على مختلف الثقافات والحوار بين الحضارات .

Art. 42 – Il diritto alla cultura è garantito²⁹. La libertà di creazione è garantita. Lo Stato incoraggia la creazione culturale e sostiene la cultura nazionale nel suo radicamento, nella sua diversità e nella sua rigenerazione, per quanto riguarda la consacrazione dei valori della tolleranza, del rifiuto della violenza e dell'apertura alle diverse culture e ai dialoghi fra civiltà.

Poiché il richiamo alla diversità culturale è estremamente velato, considerando che la minoranza berbera non viene nominata neppure come componente culturale della società, si può concludere che la nuova costituzione tunisina emargina completamente i diritti delle minoranze. In tal senso è evidente la continuità con il passato, poiché anche la vecchia costituzione, in vigore dal 1959³⁰, proclamava la lingua araba come unica lingua ufficiale. Una minima inversione di tendenza è invece rappresentato dall'articolo sul diritto alla cultura (art. 42), che costituisce una novità rispetto al precedente trattato costituzionale. In definitiva, la Tunisia non sembra manifestare segnali espliciti di apertura per ciò che riguarda il riconoscimento della diversità linguistica e culturale presente nel paese.

²⁹ La prima parte dell'articolo presenta una versione diversa nelle precedenti bozze. Nei primi due progetti di costituzione (quelli di agosto e dicembre 2012), l'incipit dell'articolo dedicato alla libertà di cultura si presentava così: "Lo Stato garantisce il diritto alla cultura a ciascun cittadino. [...]". L'ultima versione con la forma impersonale del verbo e senza la specificazione della reggenza "a ogni cittadino" risulta maggiormente vaga e ambigua.

³⁰ Il testo in versione italiana della prima costituzione della Tunisia è stato consultato su Oriente Moderno, anno XXXIX, n. 6, giugno 1959.

4.3 I diritti linguistici delle minoranze nei sistemi educativi del Maghreb

4.3.1 I tassi di analfabetismo e di scolarizzazione e l'importanza dell'istruzione in lingua materna

Si ritiene che all'origine delle rivolte della Primavera araba ci siano non soltanto alti tassi di disoccupazione giovanile (pari al 26% nel 2011), ma anche considerevoli carenze nei sistemi educativi dell'intera area:

Les déficiences des systèmes éducatifs ont exacerbé les difficultés déjà considérables qu'éprouvaient les pays de la région arabe à répondre aux besoins d'économies modernes. (UNESCO, 2012: 4)

La situazione educativa dei paesi arabi è stata recentemente caratterizzata da significativi sviluppi, riguardanti tre aspetti principali: 1. considerevole estensione dell'accesso all'educazione; 2. aumento del tasso di scolarità e 3. riduzione della disparità tra i sessi nel campo dell'istruzione. Nonostante tali progressi, i sistemi educativi della regione continuano a soffrire di cattiva amministrazione e di carenza di insegnanti, senza contare l'alto tasso di bambini non scolarizzati e di adulti ancora completamente analfabeti (2012: 5-6).

I tassi di analfabetismo fra gli adulti raggiungono cifre considerevoli in Egitto, Marocco, Algeria e Yemen, mentre nei paesi del Golfo, in particolare Kuwait, Bahrein e Qatar sono notevolmente minori. Complessivamente, sono circa 50 milioni gli analfabeti nei paesi arabi, la metà dei quali si trova in Egitto e in Marocco (Tabella 13).

Tabella 13 – Numero di adulti analfabeti nei paesi arabi

Paese	Numero di adulti analfabeti (2005 – 2010, in migliaia)	% sul totale degli abitanti ³¹
Marocco	9.967 milioni	30,2% su 33 milioni ca.
Mauritania	873 mila	21,8% su 4 milioni ca.
Egitto	15.631 milioni	19% su 82 milioni ca.
Yemen	4.481 milioni	18,6% su 24 milioni ca.

³¹ I dati percentuali sono stati elaborati personalmente, sulla base del numero totale degli abitanti di ciascun paese, diffusi recentemente dalla Banca Mondiale (anno 2013). Dal momento che, invece, il numero assoluto degli adulti analfabeti è riferito alla fascia temporale degli anni 2005 – 2010, probabilmente non ci sarà una perfetta corrispondenza numerica e le percentuali saranno approssimative.

Algeria	6.472 milioni	16,5% su 39 milioni ca.
Tunisia	1.661 milioni	15% su 11 milioni ca.
Iraq	3.930 milioni	11,9% su 33 milioni ca.
Siria	2.132 milioni	9,2% su 23 milioni ca.
Arabia Saudita	2.571 milioni	8,8% su 29 milioni ca.
Bahrein	82 mila	8,2% su 1 milione ca.
Libia	477 mila	7,9% su 6 milioni ca.
Libano	319 mila	7,9% su 4 milioni ca.
Oman	257 mila	6,4% su 4 milioni ca.
Giordania	287 mila	4,7% su 6 milioni ca.
Kuwait	118 mila	3,9% su 3 milioni ca.
Emirati Arabi Uniti	327 mila	3,6% su 9 milioni ca.
Territori Palestinesi	118 mila	2,9% 4 milioni ca.
Qatar	57 mila	2,8% su 2 milioni ca.

Fonte: UNESCO (2012:10)

Per quanto riguarda il numero di bambini che a tutt'oggi non hanno accesso all'istruzione scolastica primaria, esso raggiunge complessivamente i 5 milioni circa di individui per l'anno 2010. Yemen, Iraq ed Egitto riportano tassi significativi collocandosi ai primi posti. Per una panoramica generale sui paesi dell'area, si osservi la seguente tabella:

Tabella 14 - Numero di bambini della scuola primaria non scolarizzati nei paesi arabi

Paese	Numeri di bambini non scolarizzati della scuola primaria – anno 2010 (in migliaia)
Yemen	857
Iraq	501
Egitto	368
Arabia Saudita	318
Marocco	134
Mauritania	134
Giordania	83
Algeria	82

Territori palestinesi	48
Libano	30
Siria	19
Oman	5
Tunisia	5
Kuwait	4
Qatar	3

Fonte: UNESCO (2012: 8)

Gli alti tassi di analfabetismo degli adulti e i dati sui bambini non scolarizzati inducono a riflettere sull'elevato numero di individui che non hanno ancora accesso ai sistemi educativi. In tale prospettiva, prima ancora di parlare di diritti educativi delle minoranze, è opportuno soffermarsi sulla percentuale di bambini che in realtà hanno accesso ai sistemi educativi primari e secondari. Solo in un secondo tempo si analizzerà la situazione dell'insegnamento in lingua materna. Prima di affrontare la questione dei diritti linguistici delle minoranze in ambito educativo, è dunque necessario fornire i dati relativi ai tassi di scolarità nei paesi del Maghreb, al fine di inquadrare la situazione di accesso ai sistemi educativi da un punto di vista generale.

Il Rapporto UNICEF del 2014 riporta dati recenti sui tassi di alfabetizzazione giovanile (per una fascia d'età compresa tra i 15 e i 24 anni) e sulla scolarità primaria e secondaria. La Tabella 15 illustra la situazione dei paesi del Maghreb.

Tabella n 15 – Tassi di alfabetizzazione giovanile e di scolarità in Maghreb

Paese	Tasso di alfabetizzazione giovanile (15-24 anni)		Tasso netto di scolarità – scuola primaria (2008-2011)		Tasso netto di scolarità – scuola secondaria (2008 – 2012)	
	M	F	M	F	M	F
Algeria	94%	89%	98%	97%	57%	65%
Libia	100%	100%	-	-	-	-
Marocco	89%	74%	97%	96%	39%	36%
Tunisia	98%	96%	-	-	69%	77%

Fonte: UNICEF (2014)

Come si nota, il Marocco è il paese con il più basso indice di alfabetizzazione giovanile e di accesso all'istruzione primaria e secondaria, seguito da Algeria, Tunisia e Libia che si collocano rispettivamente al secondo, terzo e quarto posto. Inoltre, i tassi di scolarizzazione della scuola secondaria risultano inferiori rispetto a quelli della primaria. Consultando i dati riportati nell'ultimo *Arab Human Development Report* del 2009, risulta un leggero incremento delle percentuali riferite al tasso di scolarità giovanile che, per il periodo 1995-2005, era 70,5% per il Marocco, 90,1% per l'Algeria, 94% per la Tunisia e 98% per la Libia (UNDP, 2009: 239).

La panoramica proposta risulta di grande interesse per affrontare i seguenti quesiti: quanti di questi alunni godono di diritti linguistici nell'educazione, ossia beneficiano di un insegnamento in lingua materna? L'insegnamento in lingua materna potrebbe correlarsi alle percentuali di accesso scolastico e di analfabetismo? In questa prospettiva, è necessario prima di tutto evidenziare l'importanza che assume l'insegnamento ricevuto nella propria lingua nativa. Già negli anni Cinquanta, l'Unesco sottolineava i vantaggi di un'educazione che fosse impartita nella lingua nativa degli alunni. In quegli anni assumevano maggiore importanza gli studi e le riflessioni sul ruolo della lingua materna in ambito educativo, supportate dalla considerazione che fosse la lingua nativa di ogni individuo a fungere da veicolo per la formulazione di idee e per lo sviluppo cognitivo in relazione all'ambiente circostante. Sulla scorta di teorie pedagogiche, il rapporto dell'Unesco del 1953 afferma:

C'est par l'intermédiaire de sa langue maternelle que tout être humain apprend initialement à formuler et à exprimer ses idées à égard de lui-même et du monde où il vit. [...] Tout enfant naît dans un certain milieu culturel; la langue fait partie de ce milieu en même temps qu'elle l'exprime. Ainsi, l'acquisition de cette langue (sa « langue maternelle ») s'insère dans le processus par lequel l'enfant assimile le milieu culturel. On peut donc dire que cette langue joue un rôle important dans la formation des premières notions chez l'enfant. (UNESCO, 1953: 52-3)

Nel 1961, è sempre l'Unesco a pubblicare sulla questione un documento giuridicamente vincolante, trattato in precedenza (v. Cap. 3): la *Convenzione*

*concernente la lotta contro la discriminazione nel campo dell'istruzione*³², che è entrato in vigore il 29 maggio 1962 e che all'art. 5 affronta la questione linguistica, affermando:

1. Les États parties à la présente Convention conviennent:

[...]

Qu'il importe de reconnaître aux membres des minorités nationales le droit d'exercer des activités éducatives qui leur soient propres, y compris la gestion d'écoles et, selon la politique de chaque État en matière d'éducation, **l'emploi ou l'enseignement de leur propre langue,** à condition toutefois:

(i) Que ce droit ne soit pas exercé d'une manière qui empêche les membres des minorités de comprendre la culture et la langue de l'ensemble de la collectivité et de prendre part à ses activités, ou qui compromette la souveraineté nationale;

(ii) Que le niveau de l'enseignement dans ces écoles ne soit pas inférieur au niveau général prescrit ou approuvé par les autorités compétentes; et

(iii) Que la fréquentation de ces écoles soit facultative.

L'Unesco ribadisce, dunque, il diritto delle minoranze linguistiche ad esercitare l'insegnamento della e nella propria lingua nativa, senza tuttavia trascurare l'acquisizione della lingua della collettività.

La questione dei diritti educativi delle minoranze fu ripresa anche da Francesco Capotorti nel suo rapporto sui diritti delle persone appartenenti a minoranze etniche, religiose e linguistiche pubblicato agli inizi degli anni Novanta dalle Nazioni Unite. Capotorti, basando le proprie considerazioni sul rapporto dell'Unesco del 1953, afferma:

In multi-ethnic and multilingual countries, the use of the language of the various population groups in the educational system is a crucial test for determining the ability of these groups to maintain and develop their own characteristics, their own culture and their own traditions (Capotorti, 1991: 84)

Il problema dell'uso della lingua minoritaria nel sistema scolastico è considerato dunque nel contesto dei diritti linguistici, nella prospettiva di promuovere la cultura e

³² Il testo integrale della convenzione è consultabile sul portale dell'UNESCO al seguente indirizzo:
http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=12949&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

la tradizioni delle minoranze. Lo stesso De Mauro aveva sottolineato la cruciale importanza di un'educazione scolastica plurilingue che comprendesse il diritto di acquisire nuove lingue, ma soprattutto quello di preservare e salvaguardare la propria lingua materna:

[...] il diritto alla lingua è un diritto personale, soggettivo: esso si manifesta tanto nel diritto e bisogno di conservare la propria parlata nativa, quanto nel diritto e bisogno di arricchire il proprio patrimonio di lingua acquisendone una nuova diversa dalla nativa. Come prevede la legislazione di molti paesi e prescrive la Costituzione italiana, tale diritto va tutelato sia offrendo a tutti la possibilità di acquisire, attraverso la scuola, la lingua di maggior prestigio in un'area statale e le altre maggiori lingue veicolari sia offrendo la possibilità di preservare, se richiesto, l'uso e la persistenza dell'uso di lingua materne diverse dalla lingua ufficiale di un paese. [...] E nel mondo d'oggi non si vede altra via, per affermare i pari diritti di individui e popoli, se non la via di un'intensa educazione plurilingue generalizzata. (De Mauro, 1992b: 124)

Nella stessa direzione vanno le recenti riflessioni di Francesco De Renzo, il quale considera l'insegnamento nella lingua materna:

[...] prevalentemente nella prospettiva della lingua come un bene individuale da tutelare in base al valore assegnato al plurilinguismo come principio fondamentale della democrazia. (De Renzo, 2013: 491)

Le considerazioni di De Renzo vanno oltre questo principio generale e si incentrano sull'importante ruolo che l'insegnamento in lingua materna, ribadito da diverse direttive e risoluzioni, assume in ambito educativo. Egli evidenzia, infatti, l'importanza dei diritti linguistici nell'educazione proprio in relazione al successo scolastico che ne deriverebbe. Se l'analisi dell'autore si concentra esclusivamente sui diritti educativi dei bambini immigrati, in questa sede è rilevante notare come i documenti esaminati³³ ribadiscano l'importanza dell'insegnamento in lingua materna

³³ I documenti citati da De Renzo, riferiti però in particolare ai diritti dei figli di lavoratori immigrati, che affermano il diritto di ricevere l'istruzione nella propria lingua madre sono: la direttiva 77/486 della CEE, la *Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti dei lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie*, adottata dall'Onu nel 1990, e la *Risoluzione della Commissione Cultura sull'integrazione degli immigrati in Europa grazie alle scuole e a un insegnamento plurilingue* approvata dal Parlamento Europeo nel 2005 e, infine, le *Conclusioni del Consiglio (dell'Unione Europea) del 26 novembre 2009 sull'istruzione dei bambini provenienti da un contesto migratorio*.

nel determinare non solo un'auto-coscienza identitaria e di appartenenza, ma soprattutto il successo del percorso di istruzione e una reale integrazione (De Renzo, 2013: 489 sgg.).

Le riflessioni fatte sin qui sono del tutto valide per la situazione dei paesi maghrebini, dove l'insegnamento delle lingue di minoranza, in particolare della lingua *amazigh*, favorirebbe non solo la preservazione dell'identità culturale e linguistica dei berberofoni, ma garantirebbe soprattutto il rispetto dei diritti linguistici proclamati dalla Convenzione dell'Unesco.

4.3.2 La politica linguistica di arabizzazione in Maghreb dopo le indipendenze

All'indomani della conquista dell'indipendenza, sia Algeria (nel 1962) che in Marocco e in Tunisia (nel 1956), e in risposta alla precedente dominazione coloniale europea, prese avvio una imponente politica linguistica di arabizzazione, durante la quale si sentì la necessità di fondare la propria identità nazionale sugli aspetti caratterizzanti dei nuovi stati nazionali: la religione islamica e la lingua araba. Gli idiomi usati e diffusi dagli europei e gli idiomi vernacolari furono sostituiti dall'arabo letterario, che fu promosso a tutti i livelli della società. Nella sua opera magistrale sull'arabizzazione e sulle politiche linguistiche in Maghreb all'indomani delle indipendenze, Gilbert Grandguillaume riflette sulla duplice funzione svolta dalla lingua araba in tale processo. Alla funzione di unificazione ideologica sul piano religioso e culturale svolta dall'arabo per lunghi secoli si aggiungeva una più recente funzione di unificazione nazionale che rendeva l'arabo simbolo delle unità statali maghrebine.

Questa seconda funzione faceva sì che:

[...] l'arabisation est préconisée comme surgissement d'une langue nationale, à la fois comme affirmation de soi face à l'étranger (dans l'opposition arabe-français) et dans la fonction d'unification interne (dans une certaine opposition aux dialectes)
(Grandguillaume, 1983: 38)

Il processo di sostituzione della lingua francese e dei dialetti autoctoni venne giustificato, dunque, con la necessità di “restaurare la personalità nazionale” e “assicurare l'unità dei cittadini attorno allo stato” (Grandguillaume, 1991: 50).

Le politiche linguistiche di arabizzazione, avviate in Maghreb all'indomani delle varie indipendenze, si adeguano così all'ideologia del panarabismo, laddove l'uso del dialetto era tacciato di "regionalismo" e considerato "uno svantaggio per l'unità araba" (Versteegh, 1997: 195).

Anche Poggeschi riflette in maniera generale sul fenomeno di ufficialità di una lingua come esclusiva di altre realtà linguistiche:

Non bisogna peraltro dimenticare che la dichiarazione di ufficialità di una lingua [...] può tradursi in seguito come base per negare l'ufficialità ad altre lingue che nel frattempo siano state considerate dai propri sostenitori potenzialmente suscettibili di essere dichiarate anch'esse ufficiali, [...]

Tornando al Maghreb, la concezione di identità nazionale venne basata su un *unicum* culturale, legittimandosi ciascun stato maghrebino esclusivamente come arabo-islamico. Su tale base si capisce perché la lingua berbera sia stata percepita come "attentato all'unità e all'identità nazionale" (Chaker, 1996: 2646).

L'Algeria, il Marocco e la Tunisia vissero, dunque, un periodo di repentino cambiamento della loro politica linguistica, con l'obiettivo di convertire in lingua araba ciò che fino ad allora veniva espresso in lingua francese, specialmente nell'ambito dell'istruzione e dell'amministrazione pubblica.

In Tunisia a partire dal 1971 i primi tre anni dell'insegnamento primario vennero totalmente arabizzati fino al 1977. In Marocco, dal 1980, quattro livelli su sette del ciclo primario vennero arabizzati e dal 1962, in Algeria, vennero introdotte sette ore di arabo settimanali che divennero in seguito dieci e poi quindici nel 1964, quando Ben Bella decise di arabizzare completamente il primo anno dell'insegnamento primario (Grandguillaume, 1983).

Le leggi emanate dal governo algerino nel 1991 ed entrate in vigore nel 1998 costituiscono l'esplicitazione dell'Islām e dell'arabofonia (*arabité*) come fondamenti della sua politica culturale e linguistica e suggeriscono una riflessione sulla portata del cambiamento culturale avvenuto in periodo post-coloniale. La prima delle due leggi sulla generalizzazione della lingua araba (n. 91-05 del 16 gennaio 1991, entrata

in vigore nel 1998³⁴) si pone l'obiettivo di stabilire le norme di promozione e di protezione della lingua araba e il suo utilizzo nei diversi campi della vita nazionale (art. 1). La legge specifica in modo estremamente dettagliato i domini d'uso dell'arabo, distinguendo tra divulgazione in forma scritta e diffusione in forma orale.

Per quanto riguarda il livello scritto, venne dichiarata obbligatoria la redazione in lingua araba di: ogni documento ufficiale (art. 5), i sigilli, i timbri e i segni ufficiali delle istituzioni e delle amministrazioni pubbliche (art. 10), le insegne, i cartelli, gli slogan, i simboli, i pannelli pubblicitari, le iscrizioni luminose (art. 20), le etichette dei prodotti farmaceutici, chimici, pericolosi, degli apparecchi di salvataggio e quelli contro gli incendi e le calamità (art. 21). L'interazione e la diffusione orale della lingua araba avrebbe, invece, riguardato: i concorsi professionali e gli esami di ammissione per l'accesso al lavoro (art. 8), i film cinematografici, televisivi e ogni emissione culturale e scientifica (art. 17), le pubblicità (art. 19).

L'art. 15, infine, impone l'uso dell'arabo nel campo dell'istruzione:

المادة 15 :

يكون التعليم والتربية والتكوين في كل القطاعات ، وفي جميع المستويات والتخصصات ، باللغة العربية ، مع مراعاة كفايات تدريس اللغات الأجنبية .

L'insegnamento, l'istruzione e la formazione in tutti i settori, in tutti i cicli e in tutte le specialità sono impartiti in lingua araba, tenendo conto delle modalità di insegnamento delle lingue straniere.

La legge n. 91-05 è modificata e completata dall'ordinanza n. 96-30 del 21 dicembre 1996³⁵, la quale va nella stessa direzione della precedente legge.

L'epoca post-coloniale è stata, dunque, caratterizzata da una significativa imposizione della lingua araba nei domini sociali dell'amministrazione e

³⁴ La legge è stata pubblicata sul n. 03 del *Journal Officiel de la République Algérienne*. Il testo francese della legge è consultabile on-line su: <http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm>; il testo in lingua araba, invece, su <http://www.joradp.dz/HAR/Index.htm>.

³⁵ Il testo francese e arabo dell'ordinanza n. 96-30 è consultabile on-line sul sito del *Journal Officiel*: www.joradp.dz.

dell'insegnamento. Da quel periodo, tuttavia, altri cambiamenti ed evoluzioni hanno contribuito a ridefinire il panorama dei diritti linguistici in ambito educativo.

4.3.3 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo algerino

Nel contesto di arabizzazione precedentemente descritto, è interessante osservare quali spazi siano stati dedicati all'insegnamento della cultura e alla lingua berbera in Algeria. Se è vero che la politica linguistica di arabizzazione ha lasciato ristretti margini per le altre espressioni culturali e linguistiche, è anche vero che la popolazione *amazigh* algerina, fin dall'epoca dell'indipendenza, ha militato in prima linea per il riconoscimento dei propri diritti, soprattutto linguistici.

Infatti, il riconoscimento dei diritti linguistici del popolo berbero in ambito educativo è frutto di determinati avvenimenti sociali che portarono all'introduzione dell'*amazigh* nel sistema di istruzione nazionale.

Fino ai primi anni '90, cioè prima che il berbero facesse il suo ingresso nelle università algerine, ogni forma di espressione della lingua e della cultura berbera veniva ostacolata se non direttamente soppressa³⁶. In quegli anni, tuttavia, la storia delle rivendicazioni culturali berbere è segnata da vari avvenimenti, grazie ai quali si assisté da una parte al radicarsi del sentimento identitario berbero, mediante la creazione di numerose associazioni e con manifestazioni pubbliche, e dall'altra a una dura e violenta repressione da parte del governo algerino³⁷.

³⁶ L'unica eccezione a tal riguardo è l'autorizzazione concessa a Mouloud Mammeri, studioso e attivista berbero tra i più importanti (autore tra l'altro, nel 1976, della prima grammatica di lingua berbera scritta in cabilo), di tenere un corso di berbero alla Facoltà di Lettere di Algeri, tra il 1965 e il 1972 (Chaker 1996: 2647).

³⁷ I due avvenimenti più significativi furono probabilmente la cosiddetta "Primavera berbera" del 1980, quando la cancellazione di una conferenza sulla poesia berbera all'Università di Tizi-Ouzou provocò l'occupazione e uno sciopero all'interno dell'ateneo; e la cosiddetta "Primavera Nera" del 2001, quando l'uccisione di un giovane all'interno di una gendarmeria suscitò manifestazioni e proteste a livello popolare, sia in Cabilia sia in altre regioni del paese. In entrambe le occasioni, la reazione del governo algerino fu dura e repressiva (Brugnatelli, 2011: 261), ma esse sancirono la nascita della presa di coscienza da parte dei berberi della loro specificità culturale e l'avvio di movimenti di rivendicazione culturale, soprattutto linguistica. Gli avvenimenti del 1980 portarono, ad esempio, alla creazione del *Mouvement Culturel Berbère*, un'associazione che ha portato avanti, in maniera sempre più massiccia, le rivendicazioni del popolo berbero.

Fu il 1990, come si diceva prima, a segnare una svolta nel sistema di istruzione algerino. Quell'anno e il successivo, infatti, videro l'inaugurazione di due dipartimenti di lingua e cultura berbera prima all'università di Tizi-Ouzou e in seguito all'università di Bejaia, entrambe localizzate in Cabilia, la regione settentrionale algerina con la maggior concentrazione di berberofoni. Questi corsi universitari, tuttavia, corrispondevano alla formazione specialistica post-laurea. Bisognerà aspettare il 1997 perché vengano istituiti corsi di laurea triennale (Laceb, 2010: 133).

Per quanto riguarda l'insegnamento del berbero nella scuola dell'obbligo, esso venne introdotto solo qualche anno dopo, nel 1995, in seguito ad un avvenimento eccezionale nella storia dei paesi nordafricani. Quell'anno, infatti, fu indetto uno sciopero generale di tutte le istituzioni scolastiche, professionali e universitaria della Cabilia che durò un intero anno scolastico. Il cosiddetto "sciopero della cartella" ("la grève du cartable") coinvolse numerosi insegnanti e allievi che interruppero le loro attività seguendo gli slogan di "Amazigh lingua nazionale e ufficiale" e di "Amazigh a scuola!" (Abrous, 2010: 15). La reazione suscitata da tale avvenimento fu tale che nell'aprile dello stesso anno il governo algerino si affrettò a concludere un accordo con il *Mouvement Culturel Berbère* (MBC) per la creazione (con il decreto presidenziale n. 95-147 del 27 maggio 1995) dell'*Haut Commissariat pour l'Amazighité* (HCA) i cui scopi principali sarebbero stati quelli di farsi carico della "riabilitazione e della promozione dell'amazighità in quanto fondamento dell'identità nazionale" e dell'"introduzione della lingua amazigh nel sistema educativo e in quello della comunicazione"³⁸.

In seguito allo "sciopero della cartella", l'insegnamento della *tamazight* venne effettivamente introdotto, a partire dell'anno scolastico 1995/1996, nel ciclo di istruzione fondamentale: precisamente al nono anno del ciclo primario (corrispondente alla nostra terza media) e al terzo anno del ciclo secondario (corrispondente al nostro ultimo anno di scuole superiori)³⁹ (Abrous, 2010: 12).

³⁸ Il testo del decreto è consultabile sul sito del *Journal Officiel* algerino in lingua francese: <http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm>; e in lingua araba: <http://www.joradp.dz/HAR/Index.htm>.

³⁹ Il sistema scolastico obbligatorio algerino prevede un ciclo di formazione primario (*Enseignement Fundamental*) della durata di nove anni, e corrispondente alle nostre scuole elementari e medie, e un ciclo di formazione secondaria (*Enseignement Secondaire*) della durata di tre anni (cfr. *Données*

Classi-pilota furono avviate nelle regioni a maggioranza berbera (Cabília, Chenoua, Aurès, Mزاب, area tuareg, Algeri) e in alcuni centri cittadini berberofoni, come Oran, Bouira e Biskra (2010: 18).

L'inizio degli anni 2000 è segnato da altre due importanti svolte politico-legislative in campo linguistico. Oltre al riconoscimento costituzionale della lingua berbera come lingua nazionale del 2002, il 2 dicembre 2003 un decreto esecutivo del governo algerino (n. 03-470) istituisce il *Centre National Pédagogique et Linguistique pour l'Enseignement du Tamazight* (CNPLET) che, secondo l'art. 2 del testo legislativo⁴⁰, è “un'istituzione pubblica di natura amministrativa, dotata di personalità morale e di autonomia finanziaria [...] posta sotto la tutela del ministro incaricato dell'educazione nazionale.”

I fini principali del centro, che sono vari e articolati, comprendono: organizzazione e messa in atto di strategie volte alla promozione e allo sviluppo dell'insegnamento della lingua berbera in tutti i cicli del sistema educativo; realizzazione di ricerche scientifiche di carattere linguistico; partecipazione all'elaborazione dei programmi di formazione degli insegnanti; elaborazione, valutazione e collaborazione alle ricerche sui curricula e sugli strumenti didattici; partecipazione all'elaborazione dei programmi di insegnamento.

La legge sull'istruzione attualmente in vigore (n. 08-04 del 23 gennaio 2008⁴¹) emana le disposizioni fondamentali che disciplinano il sistema educativo nazionale. Tra “Le missioni della scuola” (Capitolo III), all'art. 4, compare quella di:

mondiales de l'éducation Algérie, 7ème édition, 2010/2011, UNESCO, Bureau International d'éducation, maggio 2012, in <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002163/216361f.pdf>.

⁴⁰ Il testo del decreto è stato pubblicato sul n. 76 del *Journal Officiel de la République Algérienne*, consultabile al seguente indirizzo: in lingua francese <http://www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2003/F2003076.pdf> e in lingua araba <http://www.joradp.dz/FTP/jo-arabe/2003/A2003076.pdf>.

⁴¹ Il testo della legge è stato pubblicato sul n. 04 del 27 gennaio 2008 del *Journal Officiel de la République Algérienne*, consultabile in lingua francese su <http://www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2008/F2008004.pdf> e in lingua araba su <http://www.joradp.dz/FTP/jo-arabe/2008/A2008004.pdf>. Si rende noto che questa legge ha abrogato l'ordinanza n. 03-09 del 13 agosto 2003 che modificava e integrava le disposizioni di una normativa precedente in materia di istruzione (l'ordinanza n. 76-35 del 16 aprile 1976) inserendo per la prima volta nella storia dell'Algeria la lingua *amazigh* nel sistema educativo. In particolare, l'art. 2 dell'ord. 03-09 menziona l'amazighità, oltre all'arabità e all'Islām, come una delle componenti fondamentali dell'identità del popolo algerino sulla quale basare l'insegnamento. Inoltre, l'articolo 8 della vecchia ordinanza 76-35

(...) ضمان التحكم في اللغة العربية ، باعتبارها اللغة الوطنية
والرسمية ، وأداة اكتساب المعرفة في مختلف المستويات التعليمية
ووسيلة التواصل الاجتماعية وأداة العمل والانتاج الفكري ،
ترقية وتوسيع تعليم اللغة الأمازيغية (...)

[...] garantir la padronanza della lingua araba, lingua nazionale e
ufficiale, come strumento di acquisizione del sapere a tutti i livelli
di insegnamento, come mezzo di comunicazione sociale, strumento
di lavoro e di produzione intellettuale;
promuovere la lingua *amazigh* ed estendere il suo insegnamento
[...]

La legge afferma con decisione la necessità di consolidare la conoscenza della lingua araba come strumento del sapere all'interno della società e apre alla promozione e all'introduzione dell'insegnamento del berbero.

In effetti, più avanti (artt. 33 e 34) viene ribadito che l'insegnamento è impartito a tutti i livelli in lingua araba, sia negli istituti pubblici che in quelli privati, e che "l'insegnamento della lingua berbera è introdotto nel sistema educativo per rispondere alla domanda espressa sul territorio nazionale".

Sebbene la legislazione algerina mostri segnali di apertura al riconoscimento dei diritti linguistici dei berberofoni nel sistema educativo, la situazione effettiva dell'insegnamento dell'*amazigh* rimane precaria e instabile.

Per quanto riguarda la situazione odierna, l'insegnamento del berbero è attualmente presente in 10 regioni del paese (contro le 16 in cui era presente nel 1999). Il 90% degli studenti si trovano nelle regioni di Tizi-Ouzou, Bouira e Bajaia. Il numero totale degli studenti ha registrato un significativo aumento passando dalle 37.700 del 1995 alle 213.075 unità del 2011⁴².

Attualmente si rileva una presenza assai precaria dell'insegnamento dell'*amazigh* negli istituti scolastici algerini. Come ha riportato il segretario generale del HCA Merai Youcef durante una conferenza stampa, sono solo 47 gli studenti che

era stato integrato con gli artt. 8 *bis* e 8 *ter* che sancivano l'ingresso del berbero nel sistema educativo in quanto lingua nazionale e la promozione da parte dello Stato di tutte le varietà di berbero presenti sul territorio algerino a tutti i livelli del sistema educativo.

⁴² Douici N., *Enseignement du Tamazight. L'HCA tire le sonnette d'alarme*, 3 ottobre 2012, <http://hca-dz.org/enseignement-de-tamazight-le-hca-tire-la-sonnette-dalarme/>.

seguono corsi in lingua berbera nella capitale Algeri e l'unica scuola presente a Biskra è stata chiusa.

La debolezza del sistema di istruzione in lingua *amazigh* nelle scuole algerine è probabilmente dovuta al fatto che tale insegnamento è ancora facoltativo e non obbligatorio. Nonostante l'attuale regressione, Merai Youcef ha tenuto a sottolineare che nel corso degli anni c'è stato un notevole incremento, sia di insegnanti che di alunni, la cui consistenza numerica per il 2013 è rispettivamente di più di 1000 e circa 340.000, rispetto al 1995, quando gli insegnanti erano circa 200 e gli allievi 37.000⁴³.

Chalah Seïdh (2011) riporta alcuni dati sull'andamento della frequenza ai corsi di berbero dal 1995 al 2011. Viene confermata la tendenza all'incremento numerico complessivo nell'arco temporale considerato: nel 2011 gli allievi frequentanti un corso di lingua berbera a scuola erano 213.263, contro i 37.690 del 1995.

A fronte di questi dati confortanti, anche Chalah registra tuttavia una tendenza regressiva opposta: le province coinvolte nella pratica d'insegnamento del berbero si sono ridotte da 16⁴⁴ a 10. I corsi della provincia di el-Bayadh sono stati sospesi dall'a. s. 1997/1998, quelli di Illiti e Oran dal 2000/2001, seguiti dalle province di Biskra e Tipaza nel 2009/2010.

Gli ultimi dati ufficiali divulgati dal Ministero dell'Educazione Nazionale (MEN)⁴⁵ sulla ripartizione oraria delle materie di insegnamento, informano sullo spazio accordato alla lingua berbera nei vari cicli di insegnamento. Il sistema scolastico obbligatorio algerino è costituito da un ciclo di formazione primario (*Enseignement Fundamental*), della durata di nove anni, che corrisponde alle nostre scuole elementari e medie e da un ciclo di formazione secondaria (*Enseignement Secondaire*) della durata di tre anni. L'istruzione obbligatoria in Algeria dura, quindi,

⁴³ Abbès Z., *Algérie : l'enseignement de Tamazight en régression dans plusieurs wilayas*, 5 dicembre 2013, <http://www.algerie1.com/actualite/algerie-lenseignement-de-tamazight-en-regression-dans-plusieurs-wilayas-du-pays/>.

⁴⁴ Dal 1995 l'insegnamento del berbero è stato esteso alle province di: Algeri, Batna, Bejaia, Biskra, Bouira, Boumedès, el-Bayadh, Ghardaïa, Illizi, Khenchla, Oran, O. E. Bouaghi, Sétif, Tamanrasset, Tipaza e Tizi-Ouzou.

⁴⁵ I dati sui programmi del ciclo di istruzione fondamentale sono stati pubblicati on-line interamente in lingua araba e sono consultabili sul sito del Ministero dell'Educazione Nazionale (MEN): <http://www.education.gov.dz/index.php/fr/archives/94>.

complessivamente 12 anni: inizia a 6 anni e si conclude al compimento del diciottesimo anno di età.

Osservando la ripartizione oraria delle materie di insegnamento per i cicli fondamentale e secondario, le Tabelle 16 e 17 illustrano la quantità di ore settimanali riservate all'insegnamento della lingua berbera.

Tabella 16 – Ore settimanali di insegnamento del berbero nell’Insegnamento Fondamentale in Algeria

Insegnamento fondamentale	Ciclo Primario						Ciclo secondario			
	I	II	III	IV	V	VI	I	II	III	IV
				(3)	(3)	(3)	(3)	(3)	(3)	(3)

Fonte: Ministère de l’Education Nationale (MEN)

Tabella 17 – Ore settimanali di insegnamento del berbero nell’Insegnamento Secondario in Algeria

Insegnamento secondario	I	II	III
	(3)	(3)	(3)

Fonte: Ministère de l’Education Nationale (MEN)

Per quanto riguarda il ciclo di insegnamento fondamentale, che dura complessivamente 9 anni (Tabella 16), l’insegnamento del berbero è impartito a partire dal IV anno per un monte orario di tre ore settimanali. Allo stesso modo, per i tre anni del ciclo secondario (Tabella 17), alla lingua *amazigh* sono riservate tre ore a settimana, durante tutte e tre le annualità e indipendentemente dall’indirizzo scelto⁴⁶. Si noti, tuttavia, che l’insegnamento del berbero, laddove proposto, ha carattere esclusivamente facoltativo.

⁴⁶ L’insegnamento secondario in Algeria prevede una ripartizione in indirizzo scientifico ed indirizzo letterario per il primo anno. Dal secondo anno in poi sono previsti, invece, i seguenti indirizzi: Lettere e Filosofia, Lingue, Sperimentale, Matematica, Tecnica ed Economia e Finanza.

4.3.4 I diritti linguistici delle minoranze nel sistema educativo marocchino

Anche nel sistema educativo del Regno del Marocco l'unica lingua minoritaria della quale è impartito l'insegnamento è la *tamazight*. L'insegnamento del berbero è realtà dal 2003, quando fu introdotto per la prima volta nelle scuole statali.

Già molto tempo prima, tuttavia, è possibile rintracciare tre momenti nei quali la questione della lingua berbera è stata al centro di discorsi ufficiali ed è stata menzionata in documenti istituzionali.

La prima dichiarazione ufficiale risale al 20 agosto del 1994, quando il re Ḥassān II, in un discorso pubblico alla nazione, si espresse a favore di un certo riconoscimento della lingua berbera. Il re affermò, infatti, l'importanza di riconoscere un proprio status ai dialetti berberi e all'arabo marocchino e di inserirli almeno nel ciclo primario del sistema d'istruzione (Faiq, 1999: 139)⁴⁷.

Un secondo passo verso tale inserimento venne compiuto con la pubblicazione della *Charte nationale d'éducation et de formation*, elaborata nel 1999 dalla Commissione Speciale Educazione e Formazione voluta dallo stesso sovrano Ḥassān II. Tale documento contiene i principi di politica educativa del Regno del Marocco ed espone i diversi campi nei quali si attuano alcune riforme nel sistema dell'educazione (Boukous, 2005: 250). Con la *Charte*, l'istruzione pubblica venne dichiarata priorità dello stato e venne ribadita la necessità di favorire l'istruzione pubblica a tutti i livelli e di una revisione dei programmi e dei manuali scolastici.

L'innovazione più importante introdotta dalla *Charte nationale d'éducation et de formation* è, tuttavia, l'introduzione della lingua *amazigh* nel sistema educativo. Gli articoli 115 e 116 (che fanno parte di un paragrafo intitolato "Ouverture sur le Tamazight") spiegano termini e condizioni di questa riforma:

115. Les autorités pédagogiques régionales pourront, dans le cadre de la proportion curriculaire laissée à leur initiative, **choisir l'utilisation de la langue Amazigh ou tout dialecte local dans le but de faciliter l'apprentissage de la langue officielle** au préscolaire et au premier cycle de l'école primaire.
Les autorités nationales d'éducation-formation mettront progressivement et autant que faire se peut, à la disposition des régions l'appui nécessaire en éducateurs, enseignants et supports didactiques.

⁴⁷ Un estratto video del discorso del re Ḥassān II del 1994 si trova sul sito <http://www.youtube.com/watch?v=5n4pTUEVJ9c>.

116. Il sera créé, auprès de certaines universités à partir de la rentrée universitaire 2000-2001, des structures de recherche et de développement linguistique et culturel Amazigh, ainsi que de formation des formateurs et de développement des programmes et curricula scolaires. (grassetto mio)⁴⁸

Da un lato, dunque, è permesso utilizzare come lingua veicolare il berbero o il dialetto arabo marocchino nel perseguire l'obiettivo educativo primario, cioè l'apprendimento della lingua ufficiale; dall'altro si ritrova un'apertura allo sviluppo della ricerca sul berbero e dei programmi e curricula scolastici.

Un terzo decisivo passo in tale direzione fu compiuto dal re Mohammed VI il 17 ottobre 2001 che, durante il suo discorso alla nazione, annunciò la creazione dell'*Institut Royal de la Culture Amazighe* (IRCAM) per decreto reale:

A travers cet acte, nous voulons, tout d'abord, exprimer ensemble, notre reconnaissance de l'intégralité de notre histoire commune et de notre identité culturelle nationale bâtie autour d'apports multiples et variés. [...]

Nous voulons aussi affirmer que l'amazighité qui plonge ses racines au plus profond de l'histoire du peuple marocain appartient à tous les Marocains, sans exclusive, [...]

Dans la mesure où l'amazighe constitue un élément principal de la culture nationale, et un patrimoine culturel dont la présence est manifestée dans toutes les expressions de l'histoire et de la civilisation marocaine, nous accordons une sollicitude toute particulière à sa promotion dans le cadre de la mise en œuvre de notre projet de société démocratique et moderniste, fondée sur la consolidation de la valorisation de la personnalité marocaine et de ses symboles linguistiques, culturels et civilisationnels.⁴⁹

L'IRCAM è un organo pubblico che, sin dall'anno della sua formazione, si occupa della promozione e tutela della cultura berbera, sia nel campo dell'istruzione che in quello dell'informazione pubblica. L'articolo 2 del decreto reale (*Dahir*) istitutivo dell'IRCAM chiarisce le principali finalità dell'Istituto:

⁴⁸ Il testo della *Charte nationale d'éducation et de formation* è consultabile sul sito del Ministère de l'Éducation Nationale: <http://www.men.gov.ma/sites/fr/Lists/Pages/charte.aspx>

⁴⁹ La trascrizione, in lingua francese, del discorso di Mohammed VI è consultabile sul sito del governo marocchino: <http://www.maroc.ma/PortailInst/Fr/MenuGauche/Institutions/Monarchie/Les+discours+du+Roi/2001.htm> e sul sito dell'IRCAM: <http://www.ircam.ma/fr/index.php?soc=ircam&rd=21> .

L'Institut, saisi par Notre Majesté à cette fin, nous donne avis sur les mesures de nature **à sauvegarder et à promouvoir la culture amazighe dans toutes ses expressions.**

En collaboration avec les autorités gouvernementales et les institutions concernées, l'Institut concourt à la **mise en œuvre des politiques retenues par Notre Majesté et devant permettre l'introduction de l'amazigh dans le système éducatif et assurer à l'amazigh son rayonnement dans l'espace social, culturel et médiatique, national, régional et local.** (grassetto mio)

La creazione dell'IRCAM costituisce una svolta nel campo del riconoscimento dei diritti linguistici in Marocco: per la prima volta dopo le dichiarazioni d'intenti, seppur ufficiali, sul riconoscimento della diversità linguistica del paese, un'istituzione pubblica è deputata, in collaborazione con il *Ministère de l'Education Nationale*, a promuovere la lingua e la cultura berbera negli istituti scolastici marocchini. Gli scopi principali dell'IRCAM sono quelli di attuare un programma di inserimento dell'insegnamento del berbero nella scuola primaria, di elaborare dei curricula, di prendersi carico della formazione degli insegnanti e di coordinare pubblicazioni sulla programmazione linguistica, la storia e la letteratura berbera (Boukous, 2010: 110).

Nel 2003 l'insegnamento sperimentale della lingua berbera viene introdotto in 317 istituti scolastici, pari al 5% del totale delle scuole in territorio marocchino (Lafkioui, 2011: 283). Secondo un documento ufficiale divulgato dal *Ministère de l'Education Nationale*, le scuole interessate dall'insegnamento del berbero, durante l'a.s. 2003/2004, erano 345⁵⁰.

L'intento era quello di estendere, successivamente, l'insegnamento della lingua *amazigh* al ciclo d'istruzione secondario. Tuttavia, attualmente, esso è ancora limitato al ciclo d'istruzione primario. Nel giro di sei anni, il numero delle scuole è aumentato fino a 5431 istituti, quello degli allievi ha raggiunto le 527.025 unità e gli insegnanti sono 5101 (dati divulgati dal *Ministère de l'Education Nationale* per il 2009 riportati da Boukous e Agnaou, 2010: 7).

⁵⁰ Royaume du Maroc, Ministère de l'Éducation Nationale, *Cadre stratégique du développement du système éducatif*, Décembre 2004, p. 15, http://www.men.gov.ma/sites/fr/SiteCollectionDocuments/Cadre_strategique_fr.pdf.

Per quanto riguarda il livello d'istruzione superiore, un corso di studi universitari in lingua berbera è stato creato soltanto nel 2007 all'Università di Ibn Zuhr della città di Agadir. Tuttavia, attualmente anche le università di Fes, Tètouan e Oujda presentano curricula in lingua e cultura *amazigh* (Lafkioui, 2011: 284).

Il ciclo di istruzione primaria in Marocco è suddiviso in ciclo di base e ciclo intermedio e dura 6 anni. Osservando i programmi scolastici e i dati sulla ripartizione oraria delle materie insegnate al ciclo primario (Tabella 18)⁵¹, si nota che l'insegnamento del berbero è obbligatorio ma impartito esclusivamente durante i primi due anni per tre ore settimanali, a monte di 102 ore annuali complessive.

Tabella 18 – Ore settimanali di insegnamento del berbero nell'Insegnamento Primario in Marocco

Insegnamento primario	Ciclo di base		Ciclo intermedio			
	I	II	III	IV	V	VI
	3	3	-	-	-	-

Fonte: Ministère de l'Education Nationale (MEN)

4.3.5 I diritti linguistici nel sistema educativo libico

Come già accennato, la situazione libica non offre particolari motivi di ottimismo per ciò che concerne i diritti specifici delle minoranze. Il regime gheddafiano si è generalmente distinto per aver perseguito una forte politica di arabizzazione e islamizzazione dello stato. Il suo governo non ha mai mostrato segnali ufficiali di apertura nei confronti dei diritti umani e del riconoscimento delle minoranze.

Un passo nella direzione della salvaguardia dei diritti umani si ebbe nel 1988 con la proclamazione della Grande Carta Verde dei Diritti dell'Uomo, documento che accenna in maniera specifica alla questione delle minoranze (art. 16):

⁵¹ I dati sui programmi scolastici del ciclo primario sono consultabili sulla seguente pagina del Ministère de l'Education Nationale del Marocco: <http://www2.men.gov.ma/dajc/Livre%20blanc/T2.prim/primautrescycle.htm>.

المجتمع الجماهيري مجتمع الفضيلة ، والقيم النبيلة يقدر المثل والقيم الإنسانية تطلعاً الى مجتمع إنساني بلا عدوان ، ولا حروب ، ولا إستغلال ولا إرهاب ، لا كبير فيه ولا صغير ، كل الأمم ، والشعوب ، والقوميات لها الحق في العيش بحرية وفق اختياراتها ، ولها حقها في تقرير مصيرها ، وإقامة كيائها القومي ، وللاقلية حقوقها في الحفاظ على ذاتها وتراثها ، ولا يجوز قمع تطلعاتها المشروعة ، واستخدام القوة لاذابتها في قومية أو قوميات أخرى.

La società delle masse è una società di nobili valori. Essa sacralizza l'ideale e il valore umano e ha come aspirazione una società umana senza ingiustizie, guerre, sfruttamento, terrorismo, senza potente né debole. Tutte le nazioni, i popoli e le comunità nazionali hanno il diritto di vivere una vita libera secondo le proprie scelte e godono del diritto dell'autodeterminazione e di costruire la propria entità nazionale. **Le minoranze hanno il diritto di salvaguardare la propria identità e il proprio patrimonio. Non è permesso reprimere le loro aspirazioni legittime e usare la forza per integrarle in una nazione o in altre comunità nazionali.** (grassetto mio)⁵²

Tuttavia, nessun riferimento viene fatto alla lingua, come fattore di non discriminazione tra gli individui. L'art. 17 afferma semplicemente che la cultura (insieme al colore della pelle, alla razza e alla religione) non può essere un aspetto discriminante.

Se il documento appena citato rivolge attenzione al tema delle minoranze e dichiara il loro diritto a godere delle libertà fondamentali, lo stesso non può dirsi delle disposizioni legislative interne effettivamente in vigore in Libia già a partire dalla metà degli anni Cinquanta⁵³.

La legge n. 6 del 1955 afferma inequivocabilmente il carattere arabo-islamico dello Stato libico e la centralità della lingua araba; inoltre, l'ordinanza del Comando della Rivoluzione, del 19 settembre 1969, impone il rilascio di ogni documento, di

⁵² Il testo in lingua araba della *Grande Carta Verde dei Diritti Umani* è stato consultato su <http://docs.amanjordan.org/laws/lybia/3322.html>, un sito giordano che si occupa di divulgare documenti sui diritti umani. È disponibile anche una traduzione francese su <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/3fbcd8c84.pdf>.

⁵³ La maggior parte delle informazioni sui diritti culturali in Libia sono state desunte dal rapporto dell'Unesco, *Droits culturels en Maghreb et en Egypt*, 2010, consultabile on-line su <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001900/190009f.pdf>.

carte, di biglietti e di scontrini esclusivamente in lingua araba. Nel 1984 è promulgata una legge che vieta l'uso di qualsiasi altra lingua che non sia l'arabo.

A partire dagli anni 2000, la legislazione diventa più severa e tende a negare esplicitamente i diritti linguistici delle minoranze.

Una restrizione legislativa nei confronti della minoranza berberofona è sancita, infatti, dalla legge n. 24 del 2002, che all'art. 3 vieta l'uso di nomi non-arabi e non-islamici per i neonati. Venne addirittura pubblicata e divulgata una lista di nomi proibiti. Una rettifica fu apportata, tuttavia, nel 2007 quando fu permesso di iscrivere all'anagrafe nomi di origine libica o comunque in accordo con gli usi e costumi del paese.

Tali disposizioni rappresentano il chiaro intento di affermare il carattere esclusivamente arabo-islamico dello stato libico.

Come si è visto, fino agli anni 2000 veniva addirittura negato il diritto di godere di elementari diritti, come quello di scegliere nomi di persona non-arabi. Sempre in quegli anni il governo libico lanciava tuttavia segnali contraddittori. Nel 2002 Gheddafi tenne un discorso durante il quale si espresse in favore dell'apprendimento della lingua berbera:

Nous devons faire en sorte que nous ne soyons pas sujets à un quelconque marchandage de ce genre : fournir à l'occupant l'argent pour nous enseigner la langue amazighe en contrepartie. **Nous voulons tous apprendre l'arabe et l'amazighe parce qu'il s'agit d'un ancien dialecte arabe et nous n'éprouvons aucun complexe à l'apprendre. (grassetto mio)** (Cit. da El-Farsi, 2010: 160)

All'inizio del XXI secolo, dunque, il leader libico invitava all'apprendimento del berbero che però non era considerato un sistema linguistico dotato di una sua specificità, bensì un "antico dialetto arabo". Le parole di Gheddafi, inoltre, non furono mai seguite da riforme in ambito educativo che riconoscessero il diritto dei berberi ad usare la propria lingua. In effetti, la realtà quotidiana si discostava molto dai discorsi ufficiali che sembravano tendere ad un riconoscimento della realtà *amazigh* libica. Per ciò che concerne il tema dei diritti linguistici, negli anni in cui Gheddafi fu al potere non compare nessuna legislazione al riguardo. Per comprendere le modalità con le quali venivano negati i diritti della minoranza berbera in Libia, è sufficiente pensare alle incarcerazioni arbitrarie perpetrate dal

governo, anche in periodi recenti, ai danni di individui che rivendicavano pubblicamente la propria specificità culturale⁵⁴ e riportare le parole di Gheddafi pronunciate il 1 marzo 2007, in occasione dell'anniversario della sua salita al potere:

Les tribus amazighes ont disparu depuis bien longtemps, depuis l'époque du Royaume de Numidie... Des tribus qu'on ne connaît pas du tout... Il est possible qu'elles soient sémitiques ou orientalistes venues ici, mais elles sont complètement disparues aujourd'hui et elles sont finies. Où sont les tribus machaoueches, ribou, libou, samou, tahnou? On ne peut même pas bien prononcer leurs noms. [...] **C'est quoi les Amazighs, ce sont les descendants des Arabes, nous, nous n'avons pas de minorité pour qu'on puisse en parler et leur donner des droits linguistiques et culturels, ce sont des Arabes...** C'est un retour aux temps lointains. Parce que **la langue amazigh n'a aucune valeur**. Les Amazighs qui demandent ceci sont les pions du colonialisme, ces gens-là reçoivent des salaires des services secrets étrangers (**grassetto mio**)⁵⁵.

La presenza dei berberi libici, considerati discendenti degli arabi, è dunque categoricamente negata. Stando così le cose, non ha senso secondo Gheddafi parlare di diritti linguistici e culturali delle minoranze. È chiaro che la condizione di negazione dell'esistenza stessa dei Berberi non pone le basi per una riflessione ed un'eventuale attuazione di pratiche educative attente a questioni linguistiche.

Un altro gruppo etnico libico che ha sofferto violazioni dei propri diritti è quello dei tubu, popolazione nomade diffusa tra Niger, Chad e Libia, dove abita la regione ad est del Fezzan, in pieno deserto del Sahara. La lingua parlata da questo popolo, che *Ethnologue* chiama tedaga, appartiene alla famiglia delle lingue nilo-sahariane. Circa 4mila tubu abitano la città di Kufra, un'oasi nel deserto a sud di Tripoli. Un rapporto dell'Human Rights Council dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite⁵⁶ informa sul trattamento dei tubu da parte del regime di Gheddafi, la

⁵⁴ In merito si ricorda l'arresto da parte delle autorità libiche di Madghis e Mazigh Bouazakhar, membri del Congresso della Gioventù Amazigh, e di due ricercatori dell'IRCAM marocchino in missione scientifica in Libia nel gennaio 2011.

⁵⁵ Leclerc J., "Lybie" in *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Ulaval, 19 ottobre 2012, <http://www.axl.cefanelaval.ca/afrique/libye.htm>, consultato il 9 agosto 2013.

⁵⁶ <https://www.temehu.com/imazighen/berberdownloads/human-rights-council-report-persecution-of-berber-and-tebo-in-libya.pdf>.

cui politica di discriminazione nei confronti di questo gruppo etnico, agli inizi degli anni Duemila, è sintetizzabile nelle seguenti azioni:

- negazione della cittadinanza libica, con rifiuto di rinnovo dei passaporti per gli appartenenti a questa minoranza;
- negazione di accesso all'istruzione e al sistema sanitario;
- espulsione dei Tubu dalle loro aree di residenza con conseguenti arresti arbitrari di chi vi si opponeva;
- divieto di registrare le nascite e negazione del rilascio dei certificati di nascita.

4.3.6 I diritti linguistici nel sistema educativo tunisino

La Tunisia, insieme alla Libia, si differenzia dal Marocco e dall'Algeria per la mancanza di un insegnamento ufficiale della lingua berbera. Anche la Tunisia ha conosciuto un lungo periodo di repressione della diversità culturale. In questi due paesi non sono riusciti ad imporsi grandi movimenti di rivendicazione culturale, come in Algeria e in Marocco dove lunghi anni di lotte sociali e civili hanno portato al riconoscimento del berbero come lingua nazionale e ufficiale, alla creazione di istituzioni universitarie e alla sua introduzione come lingua di insegnamento nel sistema dell'istruzione pubblica.

Per la Tunisia, Mansour Ghaki (2011: 270) individua due azioni repressive attuate dal regime tunisino contro la popolazione berbera che hanno contribuito all'arretramento della cultura *amazigh*. In primo luogo, gli abitanti di molti villaggi montani berberi dell'entroterra tunisino (come ad esempio Toudja, Matmata, Guermassa, Tamazret, etc.) hanno subito trasferimenti verso luoghi considerati meno isolati. La popolazione di questi villaggi è stata dunque costretta a cambiare il proprio luogo di residenza, rendendo villaggi fantasma le precedenti cittadine berbere ed escludendo coloro che si sono opposti al trasferimento da ogni miglioramento delle infrastrutture. Una seconda azione, più ideologica, compiuta contro la minoranza berbera è stata quella di screditare e denigrare continuamente la diversità culturale, simbolo della tradizione, in nome della modernità, della quale si faceva portavoce la Tunisia di Ben Ali.

Contrariamente a quanto accaduto in Marocco e in Algeria, dove i movimenti berberi hanno assunto spesso connotazione politica, in Tunisia la minoranza berbera non si è mai imposta come antagonista della maggioranza araba, rimanendo relegata alla mera dimensione concettuale di diversità culturale: la stessa lingua *amazigh* in Tunisia è considerata dai suoi parlanti “une touche locale, un héritage familial, une particularité presque intime dont on n’interroge ni l’origine ni l’avenir.” (Pouessel, 2012b).

Durante il governo di Ben Ali, dunque, a chi era berbero e parlava la lingua *amazigh* era negato il diritto di rivendicarlo ufficialmente e pubblicamente.

In tale contesto, non stupisce che anche la politica in campo educativo si sia contraddistinta per la negazione dei diritti linguistici delle minoranze.

Una legge interessante in tal senso è la n. 91-65 del 29 luglio 1991⁵⁷, che espone gli obiettivi e le finalità del sistema educativo tunisino. Nei “Principi di base” all’art. 1, vengono introdotti gli scopi dell’educazione tra i quali quello di “consolidare la coscienza dell’identità nazionale tunisina, sviluppare il senso civico e il sentimento di appartenenza nazionale, *maghrebina, araba e islamica*, [...]” (corsivo mio). Il riferimento all’esclusivo utilizzo della lingua araba compare all’art. 4, sempre dedicato alle finalità dell’istruzione e all’art. 9 del capitolo sull’“Insegnamento di base e l’insegnamento secondario”:

الفصل 4 : تمكين المتعلمين من اتقان اللغة العربية ، بصفتها اللغة الوطنية ، اتقاناً يمكنهم من استعمالها - تحصيلاً وإنتاجاً - في مختلف مجالات المعرفة ، الانساني منها والطبيعي والتكنولوجي .

الفصل 9 :

تدرس كل موارد الانسانية والعلمية والتقنية في مرحلتي التعليم الأساسي باللغة العربية .

⁵⁷ Il testo integrale della legge n. 91-65, pubblicata sul n. 55 del 6 agosto 1991 del *Journal Officiel de La République Tunisienne*, è consultabile al seguente link in lingua francese: http://www.iort.gov.tn/WD120AWP/WD120Awp.exe/CTX_19768-5-LWWmLXUFrm/RechercheJORT/SYNC_457844296 e in lingua araba: http://www.iort.gov.tn/WD120AWP/WD120Awp.exe/CTX_19768-5-LWWmLXUFrm/RechercheJORT/SYNC_457982171.

Art. 4 – Fornire agli allievi la padronanza della lingua araba, in quanto lingua nazionale, in modo che possano farne uso, nell'apprendimento e nella produzione, nei diversi campi della conoscenza: scienze umane, scienze esatte e tecnologie.

Art. 9 – Nei due gradi di insegnamento di base tutte le materie riguardanti le scienze umane, le scienze e le tecniche sono insegnate in arabo.

Un'altra normativa che sancisce l'uso esclusivo della lingua araba è la legge n. 2008-9 dell'11 febbraio 2008⁵⁸ che completa e modifica la legge n. 2002-08 del 23 luglio 2002. Essa specifica l'organizzazione del sistema educativo diviso in insegnamento di base e in insegnamento secondario. L'insegnamento di base, della durata complessiva di 9 anni, è ripartito in due cicli complementari: un ciclo primario di 6 anni e un ciclo preparatorio di 3 anni (art. 22). L'insegnamento secondario dura, invece, 4 anni (art. 26). L'art. 24 della legge non manca di sottolineare l'utilizzo della lingua araba in ogni ciclo di insegnamento e in ogni disciplina:

الفصل 24 :

تدرس كل مواد الاجتماعية والعلمية والتقنية والفنية في مرحلتها
التعليم الأساسي باللغة العربية (...)

Art. 24 – Sono insegnate in lingua araba, nei due cicli di insegnamento di base, le discipline sociali, scientifiche, tecniche e artistiche.

Oltre alle normative giuridiche specifiche sul sistema di istruzione, si ricorda che anche la nuova Costituzione del 2014 contiene un articolo dedicato all'educazione:

الفصل 39 :

التعليم الزامي الى سن السادسة عشرة .
تضمن الدولة الحق في التعليم العمومي المجاني بكامل مراحلها ،
وتسعى الى توفير الامكانيات الضرورية لتحقيق جودة التربية والتعليم
والتكوين . كما تعمل على تأصيل الناشئة في هويتها العربية
الاسلامية وانتمائها الوطني وعلى ترسيخ اللغة العربية ودعمها

⁵⁸ Il testo della legge 2008-9 è stato pubblicato sul n. 14 del 15 febbraio 2008 del *Journal Officiel* ed è consultabile in lingua francese, araba e inglese al seguente indirizzo: http://www.iort.gov.tn/WD120AWP/WD120Awp.exe/CTX_19768-5-LWWmLXUFrm/AfficheJORT/SYNC_456757250.

وتعميم استخدامها والانفتاح على اللغات الأجنبية والحضارات
الانسانية ونشر ثقافة حقوق الانسان .

Art. 39 – L'insegnamento è obbligatorio fino all'età di 16 anni.

Lo Stato garantisce un insegnamento pubblico e gratuito in tutti i cicli e mira a fornire tutti gli strumenti necessari per realizzare la qualità dell'insegnamento e dell'educazione. Lo Stato mira anche a **consolidare l'identità arabo-musulmana** e l'appartenenza nazionale nelle giovani generazioni e a **generalizzare l'utilizzo della lingua araba**, oltre all'apertura sulle lingue straniere e le civiltà umane e a diffondere la cultura dei diritti dell'uomo.
(grassetto mio)

Le direttive costituzionali sono peraltro in linea con quanto affermato recentemente dal Presidente della Repubblica Moncef Marzouki, il quale, durante la cerimonia di apertura del 22esimo Congresso Generale dell'*Arab League Educational, Cultural and Scientific Organisation* (Alesco) il 27 maggio 2014, ha ribadito la necessità di una completa arabizzazione del sistema educativo⁵⁹.

⁵⁹ La notizia, completa della registrazione video del discorso tenuto da Marzouki, è stata pubblicata su un sito di informazione tunisino ed è consultabile al seguente indirizzo: [http://www.businessnews.com.tn/Tunisie-%E2%80%93-Moncef-Marzouki--Il-faut-aller-jusqu%E2%80%99au-bout-dans-l%E2%80%99arabisation-de-l%E2%80%99enseignement-\(vid%C3%A9o\),520,46726,3](http://www.businessnews.com.tn/Tunisie-%E2%80%93-Moncef-Marzouki--Il-faut-aller-jusqu%E2%80%99au-bout-dans-l%E2%80%99arabisation-de-l%E2%80%99enseignement-(vid%C3%A9o),520,46726,3).

4.4 I diritti linguistici delle minoranze e la Primavera araba in Maghreb

Nell'analizzare la situazione dei diritti linguistici in Nord Africa, l'obiettivo è quello di esaminare e valutare lo status della lingua *amazigh* nei paesi nordafricani oggetto della nostra ricerca, anche alla luce del ruolo che le ondate di proteste rivoluzionarie, note ormai come "Primavera araba", hanno avuto nel ridefinire e nell'accordare i diritti linguistici alle minoranze. La Primavera araba, infatti, è considerata in un certo senso uno 'spartiacque' rispetto al quale poter esaminare il grado di attenzione dedicato al riconoscimento dei diritti delle minoranze sia nel periodo pre- che post-rivoluzionario. Prima di volgere l'attenzione ai cambiamenti avvenuti, è necessario ripercorrere a grandi linee gli avvenimenti che ne hanno caratterizzato lo svolgimento.

Il 17 dicembre 2010 un giovane tunisino, Mohamed Bouazizi, muore dandosi fuoco a Sidi Bouzid, una piccola cittadina al centro della Tunisia. A partire da quel momento, le proteste si espandono in tutta la nazione: prende avvio l'ondata rivoluzionaria che sarà nota, in Tunisia, come "Rivoluzione dei Gelsomini". I manifestanti chiedono libertà, democrazia e la caduta del regime del Presidente Ben Ali.

Sulla scia della proteste tunisine, anche il popolo libico si rivolta contro il proprio Presidente Mu'ammar Gheddafi, al potere dal 1969. La protesta prende il via il 17 febbraio 2011 e dura circa sei mesi, durante i quali il regime attua una dura repressione nei confronti dei ribelli. Ufficialmente per proteggere i fautori della rivolta libica e a seguito dell'intervento militare di Francia e Italia interviene la Nato. Il 5 marzo 2011 viene ufficialmente istituito il Consiglio Nazionale di Transizione (CNT), formato dalla coalizione della rivolta del 17 febbraio, il cui compito è quello di traghettare il paese verso un reale sviluppo democratico.

Le proteste raggiungono anche l'Algeria e il Marocco dove, a partire dal 20 febbraio 2011, sono organizzate manifestazioni in alcune città del paese: i giovani marocchini, riunitisi nel "Movimento 20 febbraio", chiedono riforme democratiche e la revisione della Costituzione⁶⁰.

⁶⁰ In particolare, gli slogan alla base delle rivendicazioni del "Movimento 20 febbraio" erano: "monarchia parlamentare", "destituzione del governo", "dissoluzione del parlamento", "abolizione del despotismo". V. Bouaziz 2013.

La portata storica di queste rivoluzioni risiede soprattutto negli effetti che esse hanno provocato sui sistemi statali dei paesi in cui hanno avuto origine. Il Presidente tunisino Ben Ali, al potere dal 7 novembre 1987, lascia la Tunisia il 14 gennaio 2011 e la dittatura libica giunge al termine il 20 ottobre 2011, quando Gheddafi viene catturato e ucciso dai ribelli a Sirte.

Il post-rivoluzione è poi segnato da un periodo di transizione dei poteri statali, in Tunisia come in Libia, e da un clima di annunciate riforme in Marocco.

In Tunisia il 23 ottobre 2011 hanno luogo le prime elezioni libere del dopo-rivoluzione: sale al potere il partito islamico “en-Nahda” il cui leader è Rashid Gannouchi. In Libia, il 7 luglio 2012 si svolgono le prime elezioni libere, dopo 60 anni, per formare l'Assemblea costituente, che sarà incaricata di redigere la nuova Costituzione. In tale occasione, l'affluenza alle urne registrata è più del 60%.

Il Re del Marocco Mohammed VI, per evitare l'inasprimento delle dimostrazioni di piazza, nel suo discorso del 9 marzo 2011, annuncia riforme costituzionali tra cui il riconoscimento del berbero come parte dell'identità nazionale.

In Algeria, nel gennaio del 2011 scoppiano le proteste per il prezzo del pane e per la disoccupazione: il bilancio degli scontri è di 5 morti e 800 feriti. Il governo algerino, come quello marocchino, anticipa il precipitare degli eventi e già il 15 aprile, in un suo discorso alla nazione, il Presidente Bouteflika annuncia un generale programma di riforme politiche e costituzionali. È il 2 maggio 2011, però, che lo stesso presidente rende noto, nel dettaglio, il complesso delle riforme che intende attuare che riguarderanno non solo il sistema di governo, ma anche le libertà fondamentali e i diritti umani.

4.4.1 Le rivendicazioni linguistiche dei berberi in Marocco, in Libia e in Tunisia dopo la Primavera araba

I cambiamenti politici avvenuti in Maghreb sono stati forieri di un nuovo clima di rivendicazione, durante il quale gli esponenti delle minoranze hanno giocato un ruolo significativo. Sono stati soprattutto i berberi, infatti, che, approfittando delle

rinnovate condizioni politiche, hanno fatto sentire la propria voce e hanno chiesto con maggiore forza il riconoscimento dei propri diritti, soprattutto linguistici. Le trasformazioni sociali in Maghreb hanno avuto dunque una forte caratterizzazione minoritaria, tanto che si potrebbe parlare di “Primavera berbera” piuttosto che “araba”⁶¹.

La successione di eventi socio-politici, scaturiti dalla Primavera araba, che hanno riguardato le minoranze si sono contraddistinte per una duplice tendenza. La prima ha visto in campo l'azione governativa di tipo *top-down*, volta al riconoscimento dei diritti linguistici dall'alto: è il caso del Marocco, dove l'ufficialità costituzionale della lingua berbera è stata una diretta conseguenza dell'azione di governo a seguito delle manifestazioni di piazza del 2011. La seconda tendenza si è caratterizzata per dinamiche di tipo *bottom-up*, dove le rivendicazioni linguistiche sono scaturite da richieste popolari dal basso ad opera della società civile rappresentata proprio dagli esponenti delle minoranze. È ciò che è avvenuto, e sta tuttora avvenendo, in Tunisia e in Libia.

Riflettendo sulla situazione marocchina, Marie Oiry-Varacca afferma :

En effet, le qualificatif "arabe" est utilisé presque systématiquement pour désigner les révoltes en cours, comme dans l'expression "printemps arabe" (image 2). Ce terme généralisant est utilisé par commodité pour désigner les lieux des événements et les sociétés dans lesquelles ils se déroulent à travers l'un de leurs points communs, l'arabité. Le caractère simplificateur de l'expression a aussi pour vocation de médiatiser le mouvement, afin de le faire connaître. Cependant, l'utilisation de cette expression ne nous semble pas anodine: elle réduit l'identité marocaine à sa composante arabe et occulte la dimension

⁶¹ Se si parla di “Primavera berbera”, è doveroso fare riferimento a uno degli avvenimenti socio-politici più significativi dell'Algeria indipendente. Nel 1980, a seguito della cancellazione di una conferenza universitaria di Mouloud Mammeri sull'antica poesia berbera, la Cabilia fu interessata da un'ingente mobilitazione di piazza, della durata di diverse settimane, ad opera di militanti del movimento berbero e duramente repressa dal regime algerino. È interessante evidenziare che la mobilitazione della popolazione cabila era incentrata sul riconoscimento della lingua berbera. Una seconda “Primavera”, questa volta denominata “nera”, fu vissuta nuovamente dai Cabili nell'aprile del 2001, quando scoppiarono nuovi scontri tra berberi e gendarmeria governativa come reazione, da parte dei berberi, ai soprusi continuamente perpetrati dal governo algerino. L'avvenimento alla base della reazione popolare, che portò alla morte di circa cento algerini, fu l'arresto e l'uccisione di un giovane cabilo da parte di un agente (Di Tolla, 2002: 220-1).

identitaire des revendications, donnant une image réductrice du mouvement de contestation au Maroc (Oiry-Varacca, 2012-13).

Il movimento di contestazione in Marocco, nato sulla scia della rivolta tunisina, è ormai noto come *Movimento 20 Febbraio* (M20F)⁶². Esso prende forma già agli inizi del mese, ma il 20 febbraio 2011 segna la nascita ufficiale della contestazione, quando i giovani marocchini organizzano tramite web le manifestazioni che avranno luogo in numerose città del paese⁶³. Le rivendicazioni del M20F, precedute dallo slogan *aš-ša‘b yurīd* (“Il popolo vuole”), sono di natura politica (riforma della costituzione, caduta del governo, fine della corruzione), economica (gestione pubblica delle risorse naturali) e sociale (accesso al sistema educativo e sanitario, uguaglianza tra uomini e donne).

Uno dei primi appelli che reclama le riforme e invita a scendere in piazza il 20 febbraio 2011 è stato pubblicato sul web dal blogger Rachid Spiritzata:

Dans le cadre des développements accélérés à l’échelle mondiale, ayant tendance à restaurer la dignité des peuples, et rendre prioritaires la démocratie, la liberté, et la volonté populaire, nous annonçons notre initiative d’organiser des manifestations pour exiger que l’institution royale apporte les modifications nécessaires dans le système politique, de manière à permettre aux Marocains de s’autogouverner, de réaliser une rupture avec le passé de manière tangible et irrévocable, de bénéficier des ressources du pays, et de parvenir à un vrai développement. Nous avons décidé d’organiser des manifestations le 20 Février 2011 dans toutes les villes marocaines, devant les municipalités, et les institutions représentant les autorités.⁶⁴

Tra le riforme reclamate, nello stesso blog compaiono: riforma costituzionale, scioglimento del parlamento, del governo e dei partiti politici corrotti, risoluzione del dramma della disoccupazione, liberazione di tutti i detenuti politici, nomina di un governo ad interim per attuare le riforme.

⁶² Un interessante documentario sul *Movimento 20 Febbraio*, intitolato “My Makhzen & Me” è stato realizzato da Nadir Bouhmouch ed è scaricabile sul sito: <http://www.nadirbouhmouch.com/films.html>.

⁶³ Durante quel giorno, secondo il sito web www.mamfakinch.com, gestito dagli esponenti del M20F, sono scese in piazza più di 200.000 persone.

⁶⁴ Il testo dell’appello si trova su <http://befree.over-blog.org/article-declaration-du-mouvement-liberte-et-democratie-maintenant-t-au-maroc-66861559.html>.

È interessante notare come tra le rivendicazioni non manchino quelle di carattere identitario, legate principalmente alla lingua e alla cultura berbera, motivo di mobilitazione specifica di piazza ad al-Hoceima, ad Agadir e a Kenifra (Desrues, 2012: 366-7).

In effetti, è da sottolineare come gli attivisti *amazigh* aderiscano da subito alle rivendicazioni sociali, politiche ed economiche del movimento di contestazione di piazza, cercando al contempo di far progredire la causa berbera e incentrando le loro rivendicazioni sul riconoscimento costituzionale della propria lingua. L'adesione e la partecipazione attiva dei berberi al M20F è pubblicamente dichiarata nell'*Appel Timouzgha pour la démocratie* del 20 aprile 2011, un appello pubblicato con le firme di numerose personalità berbere marocchine:

Aussi, n'est-il pas surprenant que ces derniers mois, les Amazighes prennent, sans hésitation, l'initiative pour appuyer ce courant de révolte revendiquant le changement, et qu'ils soient à l'avant-garde avec le force appelant à l'édification des fondement d'une transition pacifique vers la Démocratie, unis dans leurs buts avec le reste du mouvement, considérant leur cause comme partie intégrante du projet démocratique, vu qu'il n'y a point de vie pour l'Amazighe sans liberté, sans égalité et sans justice.⁶⁵

La seconda parte del documento è composta dall'elenco delle rivendicazioni avanzate dal movimento *amazigh* marocchino, le quali hanno una chiara connotazione linguistica. Infatti, le istanze portate avanti dal movimento riguardano principalmente la sfera dei diritti linguistici, i cui numerosi ambiti sono raggruppabili nei seguenti punti:

- riconoscere la dimensione *amazigh* come parte dell'identità marocchina;
- riconoscere la lingua berbera come lingua ufficiale del paese nella nuova costituzione;
- incrementare la produzione televisiva *amazigh*;
- favorire l'uguaglianza linguistica dei berberofoni per ciò che riguarda le lingue utilizzate nella comunicazione quotidiana;
- accettare i nomi di origine berbera dati a nuovi nati;

⁶⁵ AA.VV., *Appel Timouzgha pour la démocratie*, Edition Edgl, 2011 Rabat, p. 4.

- riabilitare i nomi di città e luoghi geografici *amazigh*, sostituiti con nomi arabi.

I berberi marocchini aderiscono dunque con fermezza al movimento di piazza del 2011, incentrando le loro rivendicazioni su questioni di carattere linguistico. Si evidenzia, tuttavia, che l'attivismo su base linguistica non è nuova cosa per gli *Imazighen* marocchini. Basti ricordare la promulgazione nel 1991 della *Carta di Agadir (Carta concernente i diritti linguistici e culturali)* che rappresenta uno dei principali documenti di rivendicazione del movimento berbero in Marocco.⁶⁶ Le richieste formulate nella *Carta di Agadir* possono essere riassunte nei seguenti punti: riconoscimento costituzionale della lingua berbera come lingua nazionale del Marocco insieme all'arabo; inserimento del berbero nei programmi educativi; concessione di spazio nei media scritti e audiovisivi. È dunque antica l'azione degli attivisti berberi volta alla costituzionalizzazione della propria lingua⁶⁷.

Tornando agli avvenimenti più recenti, l'azione politica della monarchia marocchina, che sancisce il riconoscimento del berbero come lingua ufficiale insieme all'arabo, si rivela una chiara risposta di fronte all'incalzare sempre più insistente, nel corso degli anni e specialmente nel corso delle manifestazioni del febbraio 2011, delle rivendicazioni culturali, e specialmente linguistiche, dei berberi marocchini.

L'1 luglio 2011, più di 13 milioni di marocchini partecipano al voto sul referendum costituzionale, che viene approvato con il 98,50% dei "sì". Tuttavia, il periodo di riforma della costituzione è stato caratterizzato dalla formazione di un fronte di opposizione di alcune forze politiche che hanno sottolineato il carattere non democratico dell'elaborazione del testo costituzionale⁶⁸ (Mountassir, 2012: 1030). La rielaborazione del testo, inoltre, ha trovato discordi alcune associazioni berbere, tra le

⁶⁶ La *Carta di Agadir* è considerata il documento fondatore del *Congrès Mondial Amazigh*, un'organizzazione internazionale non governativa il cui obiettivo è proprio quello di promuovere i diritti linguistici e culturali dei berberi. Il testo integrale della Carta di Agadir è consultabile su http://www.axl.cefanelaval.ca/afrique/maroc-charte_agadir-1991.htm.

⁶⁷ Essa è stata energica, ad esempio, nel 2005, anno segnato da due eventi significativi: la pubblicazione della "Charte des revendications amazighes è propos de la révision du texte constitutionnel" firmata da 250 attivisti berberi e la costituzione di una "Commission nationale de coordination pour la constitutionnalisation et l'officialisation de tamazight" elaborata dalla *Coordination Amyafa des associations Amazighs du Maroc central*.

⁶⁸ Il testo è stato elaborato da una Commissione consultativa per la revisione della costituzione formata da un presidente, Abdeltif Bennouni, e da 18 membri e nominata dal re Mohammed VI.

quali *L'Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés* che, il 17 giugno 2011, ha pubblicato un comunicato relativo alla questione dell'art. 5:

[...] consacrer l'officialisation de l'arabe et de l'amazighe dans deux paragraphes distincts suggère qu'il y a, définitivement, une relation hiérarchique entre une première langue officielle, l'arabe, et une deuxième, l'amazighe. La langue étant étroitement liée à l'identité, l'idée avec laquelle l'on ressort est que, hélas, la nouvelle constitution divise les Marocains en deux catégories bien distinctes : les citoyens de première classe et les citoyens de seconde classe. (cit. da Aït Mous, 2012: 129)

Tale considerazione impone una riflessione riguardante l'effettiva ufficializzazione della lingua berbera in Marocco. Attualmente, i diritti linguistici di un berbero che vive e lavora in Marocco non sono affatto garantiti: tranne l'indicazione di qualche istituzione pubblica (il cui nome è riportato in arabo, francese e berbero), la segnaletica stradale e la documentazione amministrativa è tuttora esclusivamente in arabo e francese. Inoltre, la legge deputata ad attuare le direttive costituzionali, la cui bozza è stata depositata il 5 novembre 2012, è ancora oggetto di discussione in parlamento da parte della Commissione Giustizia, Legislazione e Diritti umani.

All'indomani della recente rivoluzione, anche gli esponenti berberi in Libia hanno manifestato un profondo attivismo per il riconoscimento e la promozione dei loro diritti culturali, soprattutto linguistici. La rivolta contro Gheddafi e la conseguente caduta del regime ha significato la rinascita, o meglio la nascita, dei berberi e la loro ferma volontà a prendere parte alla costruzione della nuova nazione⁶⁹. Le espressioni pubbliche dell'appartenenza *amazigh* sono state vere esplosioni, conseguenti probabilmente alla dura repressione di cui erano stati vittime i berberi libici durante il regime di Gheddafi.

Chaker e Ferkal (2012) offrono un quadro della rapida manifestazione di tale fenomeno, riferendosi in particolare all'utilizzo della lingua berbera sia a livello scritto che orale. A livello scritto, essa ha letteralmente occupato numerosi spazi sociali: pannelli in scrittura *amazigh* sono comparsi sui muri delle città e dei villaggi;

⁶⁹ I berberi libici, soprattutto quelli del Jebel Nefousa, hanno partecipato anche militarmente alla rivolta contro Gheddafi e il loro intervento è stato decisivo per la caduta del regime e per la presa di Tripoli.

i veicoli utilizzati dai ribelli del Jebel Nefousa recavano iscrizioni in alfabeto tifinagh (soprattutto adesivi con la scritta “Rivoluzionari del Jebel Nefousa”); nelle regioni berberofone sono fiorite pubblicazioni di giornali bilingui arabo-berbero (come i periodici *Tilelli*, *Tagrawla* e *Tamelluit*) e sono stati esposti cartelli pubblici in scrittura tifinagh, come ad esempio a Zouara; i documenti ufficiali dei consigli locali, infine, sono stati redatti in modalità bilingue. Anche a livello orale, si è imposto l'utilizzo del berbero sia nelle dichiarazioni ufficiali dei gruppi locali insorti, sia nei media, come ad esempio su *Libya TV* che, dalla sua sede di Doha in Qatar, ha introdotto un notiziario in lingua berbera. La lingua *amazigh*, inoltre, è divenuta la seconda lingua utilizzata accanto all'arabo nel Centro di Informazione di Yefren, cittadina a sud di Tripoli situata nella parte occidentale dei monti Nefousa.

Da ultimo, ma non meno importante, è doveroso menzionare l'attivismo dei militanti berberi per la promozione dell'insegnamento dell'*amazigh*: dopo la primavera del 2011 molte associazioni hanno cominciato a insegnare regolarmente il berbero e a lavorare alla redazione di manuali didattici per bambini. La stessa catena televisiva *Libya TV* ha introdotto una programmazione dedicata all'insegnamento del berbero.

I berberi libici e le loro rivendicazioni linguistiche si sono dunque imposte con forza all'indomani della rivoluzione che ha causato la caduta di Gheddafi. Un avvenimento degno di nota è stato l'organizzazione del primo *Congresso Nazionale Amazigh Libico* il 26 settembre 2011, dedicato proprio al riconoscimento costituzionale del berbero. A questo primo incontro ufficiale è seguita la pubblicazione di un relativo comunicato, considerato ormai il documento politico, giuridico e storico sulle istanze dei berberi libici. Il comunicato elenca in undici punti le principali rivendicazioni, delle quali i primi due sono quelli maggiormente significativi per ciò che concerne l'ambito linguistico:

1- Rejette l'article 1 de la déclaration constitutionnelle provisoire publiée le 3 août 2011 par le CNT. Il considère cet article comme discriminatoire et va à l'encontre de la réalité linguistique, culturelle et sociale de la Libye. Cet article est en nette contradiction avec les bases de formation d'états démocratiques, civils, pluriels, modernes et justes. Il est ainsi en contradiction avec les principes de base des droits de l'Homme et des traités internationaux.

2- Affirme que la langue amazighe avec ses différentes variantes est une seule langue. Celle-ci a beaucoup souffert de marginalisation, de reniement et d'injustice sous la dictature de Kadhafi. Compte tenu que le Congrès n'acceptera pas qu'elle soit encore victime d'injustice après la révolution du 17 février pour la justice et l'égalité, il exige que la langue amazighe soit considérée comme langue officielle (avec l'arabe) de l'Etat de Libye que les Imazighen veulent démocratique et juste.⁷⁰

In sintesi, i punti inderogabili delle rivendicazioni linguistiche berbere sono: il rifiuto della Dichiarazione costituzionale libica e il riconoscimento del berbero come lingua ufficiale accanto all'arabo nella nuova costituzione.

La volontà di partecipazione dei berberi al nuovo processo costituzionale risulta chiara e la loro mobilitazione ha come principale scopo quello del riconoscimento costituzionale dei loro diritti linguistici. In tale contesto, è interessante riportare alcune dichiarazioni presenti nel comunicato che le organizzazioni della società civile del Jebel Nefousa hanno emanato il 18 agosto 2011, con le quali viene ribadita con forza la necessità del riconoscimento ufficiale della lingua *amazigh* come condizione imprescindibile nel processo di formazione della nuova Libia:

La constitutionnalisation de tamazight en tant que langue, culture, identité et civilisation est une revendication fondamentale de la mouvance amazighe en Libye. Elle le restera. [...] Le mouvement amazighe exige également l'intégration de tamazight dans toutes les institutions publiques ainsi que dans la vie quotidienne en tant que l'un des fondements de l'identité nationale. Tamazight est une responsabilité nationale et un bien commun de tous les Libyens sans exception. Seule son inscription dans la constitution garantira sa protection. (Cit. da Chaker e Ferkal, 2012: 122)

Per il riconoscimento costituzionale del berbero in Libia, assume fondamentale importanza un ulteriore avvenimento: l'organizzazione a Tripoli l'8 gennaio 2013 della conferenza internazionale sul diritto costituzionale della lingua *amazigh* da parte del *Congrès National Amazigh*. I temi principali della conferenza, discussi da esponenti internazionali della comunità berbera e da membri del parlamento libico,

⁷⁰ Il testo del comunicato è riportato in forma integrale dal sito <http://tamazgha.fr/Le-Congres-national-amazigh-libyen.html>.

sono stati appunto l'ufficializzazione della lingua berbera e l'indicazione di eventuali azioni di protesta in caso di mancato riconoscimento⁷¹.

In ogni caso, la partecipazione dei berberi libici al nuovo processo costituzionale risulta molto controversa. In seguito a vari tentativi volti ad escludere la componente *amazigh* dal processo costituzionale⁷², il 10 luglio 2013 l'*Haut Conseil des Amazighs de Libye* ha dichiarato ufficialmente il boicottaggio da parte dei berberi libici delle elezioni dell'Assemblea costituente⁷³ e il ritiro dei propri rappresentanti dal Congresso Generale Nazionale (CNG)⁷⁴, il nuovo parlamento formatosi in seguito alle prime elezioni democratiche avvenute il 7 luglio 2012⁷⁵.

Il processo di transizione politica e costituzionale risulta attualmente in situazione di stallo, a seguito di una forte instabilità politica e sociale. A tre anni dalla caduta di Gheddafi, infatti, la Libia è teatro di continui scontri fra diverse fazioni, tra le quali figurano miliziani islamisti, esponenti del cosiddetto Esercito Nazionale, messo in piedi da Khalifa Haftar, ex-generale in pensione intenzionato a conquistare il potere, tribù rivali e gruppi separatisti⁷⁶. In tale contesto, segnato da estrema insicurezza e precarietà, anche alcune tribù berbere hanno preso le armi, decise a difendere i propri territori e a ottenere un reale riconoscimento da parte del governo⁷⁷.

⁷¹ Un articolo su tale avvenimento è comparso sul sito http://www.siwel.info/Tripoli-le-CMA-organise-une-conference-international-sur-le-droit-constitutionnel-Amazigh-en-Libye_a4455.html.

⁷² “The demand for a constitutional clause granting Tamazight the status of national language has been deemed illogical by its opponents since available statistics suggest that the Berber and Tuareg communities likely comprise less than 5% of the Libyan population and that far less than 1% of the total Libyan population is literate in any form of Tamazight.” (Sawani & Pack, 2013: 537)

⁷³ “Amazingly, even after the passage of the Constituent Assembly Election Law on 16 July 2013, which reserved six seats for minorities, far more than their proportion of the Libyan population, Amazigh activists were up in arms, literally threatening to both boycott the elections and disrupt the constitutional process with violence.” (Sawani & Pack, 2013: 538).

⁷⁴ Il testo integrale della dichiarazione dell'*Haut Conseil des Amazighs de Libye* è stato pubblicato sul sito <http://tamazgha.fr/Declaration-du-Haut-Conseil-des.html>.

⁷⁵ Le elezioni per il CNG hanno assegnato la maggioranza dei seggi (39) a una formazione politica di ispirazione non islamista, l'Alleanza delle Forze Nazionali, guidata dall'ex-primo ministro Mahmoud Jibril.

⁷⁶ Kirkpatrick D., *Tutti i nemici della Libia*, in “Internazionale”, n. 1066, 29 agosto 2014, pp. 14-6.

⁷⁷ Ferkal M., *Libye : Imazighen, c'est aussi une force militaire !*, 25 maggio 2014, <http://tamazgha.fr/Libye-Imazighen-c-est-aussi-une.html>.

In Tunisia, all'indomani della Rivoluzione dei Gelsomini, che ha causato il rovesciamento del regime e il cambio di governo, si è assistito ad un ulteriore importante cambiamento, costituito dalla nascita di numerosi partiti politici, associazioni e organizzazioni non governative. La Tunisia ha quindi subito una profonda modifica della propria società civile, improntata ora ad un diffuso associazionismo, in merito al quale anche i berberi tunisini hanno fatto sentire la propria voce.

È infatti nata la prima associazione berbera, per la rivendicazione e la tutela dei diritti culturali della popolazione *amazigh* tunisina: l'*Associazione Tunisina della Cultura Amazigh* (ATCA). I suoi obiettivi principali sono: incoraggiare la produzione artistica e culturale *amazigh* e le ricerche scientifiche sulla storia e sulla toponimia berbera (Pouessel, 2012a: 146). L'atto di nascita risale all'aprile del 2011 quando i berberi tunisini, in occasione della riunione preparatoria del *Congrès Mondial Amazigh*, tenuto eccezionalmente a Matmata, hanno dato vita all'ATCA, presieduta da Khadija Ben Saidane, giovane studentessa residente a Tunisi originaria di Douiret, villaggio meridionale berbero.

In seguito a questo storico evento, gli attivisti berberi hanno iniziato a mobilitarsi per la rivendicazione dei loro diritti culturali. Il 25 dicembre 2011 è stata organizzata a Tunisi una grande manifestazione durante la quale gli esponenti del movimento hanno chiesto un riconoscimento ufficiale, sia nel campo dell'istruzione che in quello dei media. Uno degli attivisti ha spiegato le motivazioni di questa mobilitazione:

La manifestation qui a eu lieu à Tunis le 25 décembre a été organisée par des activistes et militants de la cause amazighe de toute la Tunisie (Tunis la capitale, Béja, Siliana, Kairouan, Sousse, Djerba, Tamazret, Chenini, Tattawin et Douiret) et elle a pour objectif la reconnaissance des droits linguistiques et culturels notamment l'enseignement de la langue amazighe et sa présence dans les médias. Nous avons également tenu à dire notre rejet de l'usage du terme "berbère" auquel nous préférons le terme "Amazigh" dans les programmes d'enseignement et de plates-formes de médias. Et nous avons tenu à souligner que la culture amazighe fait une partie intégrante de la personnalité nationale ce

qui fait d'elle une responsabilité nationale et un patrimoine commun à tous les Tunisiens.⁷⁸

Il 6 marzo dell'anno successivo ha avuto luogo, inoltre, la prima conferenza internazionale sulla questione berbera in Tunisia, dal titolo “Berber Symposium: Language, Culture and Society in Tunisia and Beyond”, durante la quale studiosi provenienti da Tunisia, Stati Uniti e Francia hanno discusso pubblicamente della presenza della lingua e della cultura berbera all'interno della società tunisina post-rivoluzionaria⁷⁹.

Il 12 gennaio 2012 a Gellala, a sud dell'isola di Gerba è nata una seconda associazione berbera a carattere prettamente culturale, *l'Associazione amazigh per la cultura e il patrimonio*, la quale, a poco più di un mese dalla nascita, contava già nove soci (Pouessel, 2012a: 147).

Alla grande vivacità della società civile tunisina contribuisce dunque anche la minoranza berbera che è finalmente intenzionata, per la prima volta nella storia del paese, a rivendicare pubblicamente i propri diritti. È possibile pertanto affermare che la caduta di Ben Ali ha indubbiamente provocato il risveglio dei berberi tunisini.

⁷⁸ Intervista riportata nell'articolo di Ferkal M., *Le mouvement amazigh tunisien en marche..*, 28 dicembre 2011, <http://www.tamazgha.fr/Le-Mouvement-amazigh-tunisien-en.html>.

⁷⁹ Mzioudet H., *Tunisian Amazigh Push to Institutionalize Language and Culture in Tunisia*, 8 marzo 2012, <http://www.tunisia-live.net/2012/03/08/tunisian-amazighs-push-to-institutionalize-language-and-culture-in-tunisia/>.

CONCLUSIONI

Il mondo arabo non corrisponde ad un blocco linguistico monolitico e la sua pluralità di lingue ne è un tratto altamente caratteristico. A dispetto, infatti, della caratterizzazione linguistica in base alla quale i paesi arabi sono esclusivamente arabofoni, si è visto che la sola lingua araba è costituita da diverse varietà diatopiche, diastratiche, diamesiche e diacroniche e che la presenza di numerose minoranze linguistiche è anch'essa un dato strutturale.

Dalla descrizione del plurilinguismo esterno ed interno risulta un quadro strutturalmente difforme che contribuisce a rendere l'area dei paesi arabi una regione profondamente diversificata, e non unitaria, soprattutto dal punto di vista linguistico. L'obiettivo primario del lavoro di ricerca è stato quello di dare conto di tale diversità linguistica, della quale è componente peculiare la presenza di gruppi alloglotti.

Aver posto l'accento sulla caratterizzazione linguistica dei gruppi minoritari ha contribuito a porre sotto una nuova luce la questione delle minoranze nel mondo arabo in quanto la percezione di tale fenomeno in quest'area si è articolata nel tempo prediligendo esclusivamente la loro connotazione religiosa. Nel mondo arabo-islamico, infatti, lo statuto della *Dhimma* e il sistema dei *Millet*, consolidando la concezione secondo la quale il carattere di diversità sociale era riconosciuto esclusivamente ai non musulmani, hanno contribuito in maniera determinante alla nascita e allo sviluppo di un'idea di minoranza in termini unicamente religiosi. In un quadro di riferimento culturale e ideologico improntato esclusivamente a una visione panaraba e/o panislamica della realtà, la questione della diversità linguistica viene ulteriormente spostata in secondo piano essendo l'appartenenza dell'individuo alla comunità decretata dal fatto di essere musulmani e arabofoni.

Tali considerazioni ci inducono a concludere che l'eredità storica prima (della *Dhimma* e dei *Millet*) e i principi ideologici poi (visione panislamica e visione panaraba) hanno rappresentato fattori importanti di marginalizzazione del problema delle minoranze linguistiche dei paesi arabi. Ad esse, pur rappresentando un tratto peculiare dell'area multilingue, non era stata ancora riservata la giusta rilevanza.

Le stesse riflessioni sul prestigio della lingua araba e sul suo rapporto privilegiato con la religione islamica influiscono sulla questione delle minoranze secondo un duplice aspetto. In primo luogo, il fatto che la dimensione religiosa sia profondamente connaturata a quella linguistica rende l'arabo, agli occhi dei fedeli dell'Islām, una lingua divina. Tale concezione va inevitabilmente a scapito della valorizzazione di altri sistemi linguistici, considerati imperfetti perché terreni. In secondo luogo l'aura di sacralità dell'arabo discende, in sostanza, dalla scrittura coranica, che è la scrittura per eccellenza, contenuta in un testo sacro denominato "Il Libro" (*al-kitāb*). Esempio di tale condizione è la comune percezione che gli arabofoni hanno dei propri dialetti: essi, pur rappresentando le loro reali lingue materne apprese oralmente, sono tuttavia considerati forme storpiate della lingua per eccellenza, l'arabo classico/standard, che i bambini studiano e imparano invece a scrivere a scuola. In questa prospettiva sembra ugualmente difficile un pieno riconoscimento sociale delle lingue minoritarie che, relegate in contesti soprattutto privati, hanno da sempre rappresentato, forse ancor più dei dialetti, la dimensione dell'oralità.

A fronte della diversificazione linguistica ci è sembrato irrinunciabile indagare in quale misura il plurilinguismo sia effettivamente riconosciuto, promosso e tutelato.

Il riconoscimento socio-giuridico delle minoranze e dei relativi diritti linguistici è stato così oggetto di indagine nella seconda parte della ricerca. L'analisi condotta a livello sovranazionale ha evidenziato la presenza, in tutti i documenti arabo-islamici considerati, di articoli enuncianti la non discriminazione su base linguistica. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islām* e la *Dichiarazione del Cairo*, inoltre, contengono il principio di uguaglianza tra tutti i credenti musulmani indipendentemente dall'origine etnica e dal colore della pelle e dalla lingua utilizzata.

Si dovranno aspettare i primi anni Duemila però affinché il mondo arabo-islamico elabori un documento più opportunamente attento alla questione dei diritti linguistici. Nella *Carta Araba dei Diritti dell'Uomo* sono enunciati, infatti, i loro ambiti di tutela, penale e giudiziario, e un intero articolo è altresì dedicato al diritto

delle minoranze ad usare la propria lingua. Seppur in maniera non esaustiva, la questione dei diritti linguistici delle minoranze è enunciata e articolata a livello sovranazionale.

Per quanto riguarda l'indagine a livello nazionale, la relativa descrizione, articolata per ognuno dei paesi, ha considerato il riconoscimento dei diritti relativi alla lingua sia nelle Costituzioni che nel campo dell'istruzione.

La situazione specifica dei diritti linguistici nel Maghreb ha evidenziato un quadro eterogeneo, complesso e soprattutto in transizione.

Dall'analisi delle Costituzioni maghrebine sono emersi elementi interessanti, come la recente dichiarazione di ufficialità per la lingua berbera per il Marocco (dal 2011), l'esplicito riconoscimento come lingue nazionali per gli idiomi presenti in Libia (dal 2011) e l'acquisizione della *tamazight* come lingua nazionale in l'Algeria (dal 2002). La Tunisia rimane finora la sola a sancire costituzionalmente l'esclusivo carattere arabo-islamico dello stato.

Tuttavia il contenuto dei documenti ufficiali, sia sovranazionali che nazionali, continua a non rispecchiare una pratica di effettiva e piena garanzia dei diritti linguistici delle minoranze. Il caso estremo della Libia gheddafiana è emblematico: ai discorsi e ai documenti ufficiali tendenti a un effimero riconoscimento della minoranza berbera si contrapponevano realmente azioni repressive verso qualsiasi manifestazione identitaria legata alla lingua e alla cultura dei berberi. Tale tendenza si evidenzia altresì in ambito educativo, dove emerge che la situazione dell'insegnamento non offre particolari motivi di ottimismo. Introdotto solo in Algeria e in Marocco, l'insegnamento del berbero è tuttora molto instabile e precario: è facoltativo nelle scuole algerine e obbligatorio per i soli primi due anni del ciclo primario in Marocco.

In ogni caso, la questione dei diritti delle minoranze, come si è approfondito nell'ultima parte della tesi, è di enorme attualità ed importanza nell'ambito dei recenti avvenimenti della Primavera araba. Attenzione particolare è stata, infatti, rivolta alle ondate di protesta che hanno causato la caduta di regimi dittatoriali decennali nel mondo arabo, allo scopo di valutare se ci sia stato o meno un cambiamento nell'attenzione rivolta alla questione delle minoranze e dei loro diritti.

Dalla ricerca è emerso come i cambiamenti della Primavera araba abbiano riguardato in modo diretto anche le minoranze. La caduta di Ben Ali, Mubarak e Gheddafi ha sollevato la problematica dei diritti dei gruppi minoritari secondo una dimensione univoca, quella della partecipazione da parte dei berberi alla richiesta di riconoscimento, promozione e tutela della loro specificità linguistica.

In Marocco, l'azione governativa ha influito direttamente sull'acquisizione dei diritti linguistici: ciò è accaduto grazie all'innovativa riforma costituzionale che ha sancito l'ufficialità del berbero. In Tunisia e in Libia, invece, stiamo assistendo a una vera e propria (ri)nascita berbera dominata dalle azioni dal basso degli stessi componenti delle minoranze decisi finalmente, dopo anni di repressione, a rivendicare pubblicamente il diritto a utilizzare la propria lingua materna.

Si è osservato, infine, che nell'area maghrebina le pratiche di riconoscimento non siano del tutto omogenee. Le politiche linguistiche in ambito educativo, ad esempio, non sono state espressione di decisioni condivise a livello sovranazionale, a differenza di quanto accaduto all'indomani dell'indipendenza dei paesi del Maghreb, quando gli stessi hanno promosso unanimemente la politica di arabizzazione volta ad affermare l'esclusivo carattere arabo-islamico degli stati.

APPENDICE

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo nell’Islām

Consiglio Islamico d’Europa - 1981

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام

اعتمد من قبل المجلس الإسلامي بتاريخ باريس 21 من ذي القعدة 1401هـ، الموافق 19 أيلول/سبتمبر 1981م

تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه، وبعد:

فهذه هي الوثيقة الإسلامية الثانية، يعلنها المجلس الإسلامي الدولي للعالم .. متضمنة حقوق الإنسان في الإسلام.

ومن قبل اصدر المجلس الوثيقة الأولى "البيان الإسلامي العالمي" عن النظام الإسلامي متضمنة الأطر العامة لهذا النظام.

وأنه لمن دواعي التفاؤل أن يبسر الله صدور الوثيقتين في مستهل القرن الخامس عشر الهجري ومع تصاعد الحركة الإسلامية، التي تؤذن بصحو الأمة، والتقاء شعوبها على كلمة جامعة .. دعوة صادقة للعودة إلى منهاج الله تعالى، وسعيًا حثيثًا لإعادة صياغة المجتمع الإسلامي على أصول هذا المنهاج.

إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قرار صادر عن سلطة أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل، ولا يسمح بالاعتداء عليها، ولا يجوز التنازل عنها.

ووثيقة حقوق الإنسان في الإسلام التي نعلنها اليوم ثمرة طيبة لجهد مخلص أمين، توافر له وتعاون عليه نخبة صالحة، من كبار مفكري العالم الإسلامي، وقادة الحركات الإسلامية فيه، وقد ارتفعوا بها فوق الواقع الراهن، بما يلبسه من اعتبارات الزمان والمكان والأشخاص الخاصة ببيئة أو شعب، فجاءت بحمد الله وتوفيق منه معبرة عن تمثيل صحيح وشامل لحقوق الإنسان، مستمدة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إن المجلس الإسلامي الدولي وهو يعلن للعالم كله هذه الوثيقة ليأمل أن تكون زادا للمسلم المعاصر، في جهاده اليومي، وأن تكون دعوة خير لقادة المسلمين وحكامهم: أن يتواصوا بالحق فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين غيرهم تواصيا ينتهي بهم إلى مراجعة جادة لمنهج حياتهم، وطرائق حكمهم، وعلاقاتهم بشعوبهم وأمتهم، وإلى احترام "حقوق الإنسان" التي شرعها الإسلام، الذي لا يقبل من مسلم أن يتجاهله، أو يخرج عليه.

كما يأمل المجلس: أن تلقى هذه الوثيقة ما هي جديرة به من عناية المنظمات المحلية والدولية، التي تعنى بحقوق الإنسان، وأن تضمها إلى ما لديها من وثائق، تتصل بهذه الحقوق، وتدعو إلى إقرارها في حياة الإنسان حقيقة واقعة.

والله تعالى أسأل: أن يجزي خيرا كل من شارك في إعداد هذه الوثيقة، وأن يفتح لها القلوب، والضمائر، والعقول، بما يحقق ما نرجوه من التجديد الحق لحياة المسلمين.

باريس 21 من ذي القعدة 1401هـ

19 أيلول/سبتمبر 1981م

الأمين العام

سالم عزام

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

شرع الإسلام منذ أربعة عشر قرنا "حقوق الإنسان" في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ تمكن هذه الحقوق وتدعمها.

والإسلام هو خاتم رسالات السماء، التي أوحى بها رب العالمين إلى رسله عليهم السلام ليبلغوها للناس، هداية وتوجيها، إلى ما يكفل لهم حياة طيبة كريمة، يسودها الحق والخير والعدل والسلام.

ومن هنا كان لزاما على المسلمين أن يبلغوا للناس جميعا دعوة الإسلام امتثالاً لأمر ربهم: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران: 104)، ووفاء بحق الإنسانية عليهم وإسهاماً مخلصاً في استنقاذ العالم مما تردى فيه من أخطاء وتخليص الشعوب مما تنن تحته من صنوف المعاناة.

ونحن معشر المسلمين على اختلاف شعوبنا وأقطارنا انطلاقاً من:

عبوديتنا لله الواحد القهار ..

ومن: إيماننا بأنه ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة، وأن مردنا جميعاً إليه وأنه وحده الذي يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره، وصلاحه بعد أن استخلفه في الأرض، وسخر له كل ما في الكون.

ومن: تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، ووضع كل منهم لبنة في صرحه حتى أكمله الله تعالى برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكان كما قال صلى الله عليه وسلم: "أنا اللبنة الأخيرة وأنا خاتم النبيين" (رواه البخاري ومسلم).

ومن: تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة، مستقلا عن هداية الله ووحيه ...

ومن: رؤيتنا الصحيحة في ضوء كتابنا المجيد لوضع الإنسان في الكون، وللغاية من إيجاده، وللحكمة من خلقه ...

ومن: معرفتنا بما أصفاه عليه خالقه، من كرامة وتفضيل على كثير من خلقه ...

ومن: استبصارنا بما أحاطه به ربه جل وعلا من نعم، لا تعد ولا تحصى ...

ومن: تمثلنا الحق لمفهوم الأمة، التي تجسد وحدة المسلمين، على اختلاف أقطارهم وشعوبهم.

ومن رغبتنا الصادقة، في الوفاء بمسئوليتنا تجاه المجتمع الإنساني كأعضاء فيه ...

ومن: حرصنا على أداء أمانة البلاغ، التي وضعها الإسلام في أعناقنا ... سعيا من أجل إقامة حياة أفضل ...

تقوم على الفضيلة، وتتطهر من الرذيلة ...

يحل فيها التعاون بدل التناكر، والإخاء مكان العداوة ...

يسودها التعاون والسلام، بدلا من الصراع والحروب ...

حياة يتنفس فيها الإنسان معاني:

الحرية، والمساواة، والإخاء، والعزة والكرامة ...

بدل أن يختنق تحت ضغوط:

العبودية، والتفرقة العنصرية، والطبقية، والقهر والهوان ...

وبهذا يتنهى لأداء رسالته الحقيقية في الوجود:

عبادة لخالقه تعالى.

وعماره شاملة للكون.

تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي تمثل بالنسبة له أسرة أكبر، يشده إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنساني، التي تنشيء رحما موصولة بين جميع بني آدم.

وإنطلاقا من هذا كله: نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى الله في مستهل القرن الخامس عشر الهجري هذا البيان بإسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم و "السنة النبوية" المطهرة.

ومن: تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، ووضع كل منهم لبنه في صرحه حتى أكمله الله تعالى برسالة محمد صلى الله عليه وسلم. وكان كما قال صلى الله عليه وسلم "أنا اللبنة (الأخيرة) وأنا خاتم النبيين..." (رواه البخاري ومسلم).

تسليمنا بعجز العقل البشرى على وضع المنهاج الأقوام للحياة مستقلا عن هداية الله ووحيه ..

ومن: رؤيتنا الصحيحة في ضوء كتابنا المجيد لوضع الإنسان في الكون، وللغاية من إيجاد الحكمة في خلقه ..

ومن: معرفتنا بما أضفاه عليه خالقه، من كرامة وعزة وتفضيل على كثير من خلقه ..

ومن: استبصارنا بما أحاطه به ربه جل وعلا من نعم لا تعد ولا تحصى ..

ومن: تمثلنا الحق لمفهوم الأمة، التي تجسد وحدة المسلمين، على اختلاف أقطارهم وشعوبهم.

ومن: إدراكنا العميق، لما يعانيه عالم اليوم من أوضاع فاسدة، ونظم آثمة ...

ومن: رغبتنا الصادقة، في الوفاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع الإنساني، كأعضاء فيه ...

ومن: حرصنا على أداء أمانة البلاغ التي وضعها الإسلام في أعناقنا ... سعيا من أجل إقامة حياة أفضل ...

تقوم على الفضيلة وتتطهر من الرذيلة ...

يحل فيها التعاون بدل التناكر والإخاء مكان العداوة ...

يسودها التعاون والسلام بدلا من الصراع والحروب ...

حياة يتنفس فيها الإنسان معاني:

الحرية، والمساواة، والإخاء، والعزة والكرامة ...

بدلا أن يختنق تحت ضغوط:

العبودية، والتفرقة العنصرية، والطبقية، والقهر والهوان ...

وبهذا يتنهى لأداء رسالته الحقيقة في الوجود:

عبادة لخالقه تعالى.

وعماراة شاملة للكون.

تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي تمثل بالنسبة له أسرة أكبر، يشده إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنساني، التي تنشأ رحماً موصولة بين جميع بني آدم.

انطلاقاً من هذا كله:

نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى الله في مستهل القرن الخامس عشر الهجري هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان مستمدة من القرآن الكريم و"السنة النبوية" المطهرة.

وهي بهذا الوضع حقوق أبدية، لا تقبل حذفاً ولا تعديلاً ... ولا نسخاً ولا تعطيلاً ...

أنها حقوق شرعها الخالق سبحانه فليس من حق بشر كائننا من كان أن يعطلها، أو يعتدي عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية، لا بإرادة الفرد تنازلاً عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلاً فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التي تخولها.

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي ...

1 مجتمع: الناس جميعاً فيه سواء، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل أو عنصر، أو جنس، أو لون، أو لغة، أو دين.

2 مجتمع: المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق، والتكليف بالواجبات ... مساواة تتبع من وحدة الأصل الإنساني المشترك: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" (الحجرات: الآية 13). ومما أسبغ الخالق جل جلاله على الإنسان من تكريم "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (الإسراء: الآية 70).

3 مجتمع: حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء، يولد بها، ويحقق ذاته في ظلها، أماناً من الكبت، والقهر، والإذلال، والاستعباد.

4 مجتمع: يرى في الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحمايته وتكريمه، ويهيئ لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.

5 مجتمع: يتساوى فيه الحاكم والرعية، أمام شريعة من وضع الخالق سبحانه دون امتياز أو تمييز.

6 مجتمع: السلطة فيه أمانة، توضع في عنق الحاكم، ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذي وضعته لتحقيق هذه الغايات.

7 مجتمع: يؤمن كل فرد فيه أن الله وحده هو مالك الكون كله، وأن كل ما فيه مسخر لخلق الله جميعا، عطاء من فضله، دون استحقاق سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيبا عادلا من هذا العطاء الإلهي: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" (الجاثية: الآية 13).

8 مجتمع: تقرر فيه السياسات التي تنظم شئون الأمة، وتمارس السلطات التي تطبقها وتنفذها "بالشورى": "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى: الآية 38).

9 مجتمع: تتوافر فيه الفرص المتكافئة، ليتحمل كل فرد فيه من المسؤوليات بحسب قدرته وكفاءته وتتم محاسبته عليها دنيويا أمام أمته وأخرويا أمام خالقه "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (رواه الخمسة).

10 مجتمع: يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء، حتى في إجراءات التقاضي.

11 مجتمع: كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى حسبة ضد أي إنسان يرتكب جريمة في حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره ... وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيتته العادلة.

12 مجتمع: يرفض كل ألوان الطغيان، ويضمن لكل فرد فيه: الأمن، والحرية، والكرامة والعدالة بالتزام ما قرره شريعة الله للإنسان من حقوق، والعمل على تطبيقها، والسهر على حراستها ... تلك الحقوق التي يعلنها للعالم: "هذا البيان"

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الإنسان في الإسلام

1 حق الحياة:

(أ) حياة الإنسان مقدسة ... لا يجوز لأحد أن يعتدي عليها: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" (المائدة: 32). ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التي تقرها.

(ب) كيان الإنسان المادي والمعنوي حمى، تحميه الشريعة في حياته، وبعد مماته، ومن حقه الترفق والتكريم في التعامل مع جثمانه: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" (رواه مسلم وأبو داود

والترمذي والنسائي). ويجب ستره سوءاته وعيوبه الشخصية: "لا تسبوا الأموات فإنهم أفضوا إلى ما قدموا" (رواه البخاري).

2 حق الحرية:

(أ) حرية الإنسان مقدسة كحياته سواء وهي الصفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الإنسان: "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة" (رواه الشيخان). وهي مستصحية ومستمرة ليس لأحد أن يعتدي عليها: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" من كلمة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد، ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة، وبالإجراءات التي تقرها.

(ب) لا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب آخر، وللشعب المعتدى عليه أن يرد العدوان، ويسترد حريته بكل السبل الممكنة: "ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل" (الشورى: 41). وعلى المجتمع الدولي مساندة كل شعب يجاهد من أجل حريته، ويتحمل المسلمون في هذا واجبا لا ترخص فيه: "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" (الحج: 41).

3 حق المساواة:

(أ) الناس جميعا سواسية أمام الشريعة: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى" من خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم. ولا تمايز بين الأفراد في تطبيقها عليهم: "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي). ولا في حمايتها إياهم: "ألا إن أضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق له، وأقواكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق منه" من خطبة لأبي بكر رضي الله عنه عقب توليته خليفة على المسلمين.

(ب) الناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء: "كلكم لآدم من تراب" من خطبة حجة الوداع. وإنما يتفاضلون بحسب عملهم: "ولكل درجات مما عملوا" (الأحقاف: 19)، ولا يجوز تعريض شخص لخطر أو ضرر بأكثر مما يتعرض له غيره: "المسلمون تتكافأ دماؤهم" (رواه أحمد). وكل فكر وكل تشريع، وكل وضع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الدين، هو مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الإسلامي العام.

(ج) لكل فرد حق في الانتفاع بالموارد المادية للمجتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة غيره: "امشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" (الملك: 15). ولا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر، ما دام الجهد المبذول واحدا، والعمل المؤدي واحدا كما وكيفا: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" (الزلزلة: 7 و 8).

4 حق الفرد في العدالة:

(أ) من حق كل فرد أن يتحاكم إلى الشريعة، وأن يحاكم إليها دون سواها: "فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول" (النساء: 59)، "وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم" (المائدة: 49).

(ب) من حق الفرد أن يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم: "لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم" (النساء: 148) ومن واجبه أن يدفع الظلم عن غيره بما يملك: "لينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً: إن كان ظالماً فلينبهه وإن كان مظلوماً فلينبصره" (رواه الشيخان والترمذي). ومن حق الفرد أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحميه وتنصفه، وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم، وعلى الحاكم المسلم أن يقيم هذه السلطة، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيديتها واستقلالها: "إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه، ويحتمي به" (رواه الشيخان).

(ج) من حق الفرد ومن واجبه أن يدافع عن حق أي فرد آخر، وعن حق الجماعة "حسبة": "ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها" (رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي) يتطوع بها حسبة دون طلب من أحد .

(د) لا تجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ: "إن لصاحب الحق مقالا" (رواه الخمسة)، "إذا جلس بين يدك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء" (رواه أبو داود والترمذي بسند حسن).

(هـ) ليس لأحد أن يلزم مسلماً بأن يطيع أمراً يخالف الشريعة، وعلى الفرد المسلم أن يقول: "لا" في وجه من يأمره بمعصية، أيا كان الأمر: "إذا أمر بمعصية لا سمع ولا طاعة" (رواه الخمسة). ومن حقه على الجماعة أن تحمي رفضه تضامناً مع الحق: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" (رواه البخاري).

5 حق الفرد في محاكمة عادلة:

(أ) البراءة هي الأصل: "كل أمي معافي إلا المجاهرين" (رواه البخاري). وهو مستصحب ومستمر حتى مع إتهام الشخص ما لم تثبت إدانته أمام محكمة عادلة إدانة نهائية.

(ب) لا تجريم إلا بنص شرعي: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (الإسراء: 15)، ولا يعذر مسلم بالجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولكن ينظر إلى جهله متى ثبت على أنه شبهة تدرأ بها الحدود فحسب: "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم" (الأحزاب: 5).

(ج) لا يحكم بتجريم شخص، ولا يعاقب على جرم إلا بعد ثبوت إرتكابه له بأدلة لا تقبل المراجعة، أمام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة: "إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" (الحجرات: 6). "وإن الظن لا يغني من الحق شيئا" (النجم: 28).

(د) لا يجوز بحال تجاوز العقوبة، التي قدرتها الشريعة للجريمة: "تلك حدود الله فلا تعتدوها" (البقرة: 229)، ومن مبادئ الشريعة مراعاة الظروف والملابسات، التي ارتكبت فيها الجريمة درءا للحدود: "ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله" (رواه البيهقي والحاكم بسند صحيح).

(هـ) لا يؤخذ إنسان بجريرة غيره: "ولا تزر وازرة زر أخرى" (الإسراء: 15)، وكل إنسان مستقل بمسئوليته عن أفعاله: "كل امرئ بما كسب رهين" (الطور: 21)، ولا يجوز بحال أن تمتد المساءلة إلى ذويه من أهل وأقارب، أو أتباع وأصدقاء: "معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون" (يوسف: 79).

6 حق الحماية من تعسف السلطة:

لكل فرد الحق في حمايته من تعسف السلطات معه، ولا يجوز مطالبته بتقديم تفسير لعمل من أعماله أو وضع من أوضاعه، ولا توجيه اتهام له إلا بناء على قرائن قوية تدل على تورطه فيما يوجه إليه: "والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً" (الأحزاب: 58).

7 حق الحماية من التعذيب:

(أ) لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا" (رواه الخمسة)، كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها، وكل ما ينتزع بوسائل الإكراه باطل: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (رواه ابن ماجه بسند صحيح).

(ب) مهما كانت جريمة الفرد، وكيفما كانت عقوبتهما المقدرة شرعا، فإن إنسانيته، وكرامته الأدمية تظل مصونة.

8 حق الفرد في حماية عرضه وسمعته:

عرض الفرد، وسمعته حرمة لا يجوز انتهاكها: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا" من خطبة الوداع. ويحرم تتبع عورات، ومحاولة النيل من شخصيته، وكيانه الأدبي: "ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً" (الحجرات: 12)، "ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابذوا بالألقاب" (الحجرات: 11).

9 حق اللجوء:

(أ) من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ إلى حيث يأمن، في نطاق دار الإسلام. وهو حق يكفله الإسلام لكل مضطهد، أيا كانت جنسيته، أو عقيدته، أو لونه ويحمل المسلمون واجب توفير الأمن له متى لجأ إليهم: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه" (التوبة: 6).

(ب) بيت الله الحرام بمكة المشرفة هو مثابة وأمن للناس جميعا لا يصد عنه مسلم: "ومن دخله كان آمنا" (آل عمران: 97). "وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا" (البقرة: 256)، "سواء العاكف فيه والباد" (الحج: 25).

10 حقوق الأقليات:

(أ) الأوضاع الدينية للأقليات يحكمها المبدأ القرآني العام: "لا إكراه في الدين" (البقرة: 256).

(ب) الأوضاع المدنية، والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام إن هم تحاكموا إلينا: "فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط" (المائدة: 42). فإن لم يتحاكموا إلينا كان عليهم أن يتحاكموا إلى شرائعهم ما دامت تنتمي عندهم لأصل إلهي: "وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك" (المائدة: 43)، "وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه" (المائدة: 47).

11 حق المشاركة في الحياة العامة:

(أ) من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في حياتها، من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدراته ومواهبه، إعمالا لمبدأ الشورى: "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى: 38). وكل فرد في الأمة أهل لتولي المناصب والوظائف العامة، متى توافرت فيه شرائطها الشرعية، ولا تسقط هذه الأهلية، أو تنقص تحت أي اعتبار عنصري أو طبقي: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم" (رواه أحمد).

(ب) الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، ومن حق الأمة أن تختار حكامها. بإرادتها الحرة، تطبيقا لهذا المبدأ، ولها الحق في محاسبتهم وفي عزلهم إذا حادوا عن الشريعة: "إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم" من خطبة أبي بكر رضي الله عنه عقب توليته الخلافة.

12 حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقد، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويح للفاحشة أو تخذيل للأمة: "لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا" (الأحزاب: 60 و 61).

(ب) التفكير الحر بحثا عن الحق ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك: "قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا" (سبأ: 46).

(ج) من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر" (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن).

(د) لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: "وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" (النساء: 83).

(هـ) احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم" (الأنعام: 108).

13 حق الحرية الدينية:

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقد: "لكم دينكم ولي دين" (الكافرون: 6).

14 حق الدعوة والبلاغ:

(أ) لكل فرد الحق أن يشارك منفردا ومع غيره في حياة الجماعة: دينيا، واجتماعيا، وثقافيا، وسياسيا، الخ، وأن ينشئ من المؤسسات، ويصطنع من الوسائل ما هو ضروري لممارسة هذا الحق: "قل هذه سبيلي أدعو إلى الله، على بصيرة أنا ومن اتبعني" (يوسف: 108).

(ب) من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التي تهيب للأفراد الوفاء بهذه المسؤولية، تعاوننا على البر والتقوى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران: 104)، "وتعاونوا على البر والتقوى" (المائدة: 12)، "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب" (رواه أصحاب السنن بسند صحيح).

15 الحقوق الاقتصادية:

(أ) الطبيعة بثرواتها جميعا ملك لله تعالى: "لله ملك السموات والأرض وما فيهن" (المائدة: 120). وهى عطاء منه للبشر، منحهم حق الانتفاع بها: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا" (الجاثية: 13). وحرم عليهم إفسادها وتدميرها: ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (الشعراء: 183). ولا يجوز لأحد أن يحرم آخر أو يعتدي على حقه في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الرزق: "وما كان عطاء ربك محظورا" (الإسراء: 20).

(ب) لكل إنسان أن يعمل وينتج، تحصيلًا للرزق من وجوهه المشروعة: "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" (هود: 6)، "فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" (الملك: 15).

(ج) الملكية الخاصة مشروعة على أفراد ومشاركة لكل إنسان أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله: "وأنه هو أغنى وأقنى" (النجم: 48). والملكية العامة مشروعة، وتوظف لمصلحة الأمة بأسرها: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (الحشر: 7).

(د) لفقراء الأمة حق مقرر في مال الأغنياء، نظمته الزكاة، "والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم" (المعارج: 24 و 25). وهو حق لا يجوز تعطيله، ولا منعه، ولا الترخص فيه، من قبل الحاكم، ولو أدى به الموقف إلى قتال مانعي الزكاة: "والله لو منعوني عقالا، كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه" من كلام أبي بكر رضي الله عنه في مشاورته الصحابة في أمر مانعي الزكاة.

(هـ) توظيف مصادر الثروة، ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة واجب، فلا يجوز إهمالها ولا تعطيلها: "ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة إلا لما يجد رائحة الجنة" (رواه الشيخان)، كذلك لا يجوز استثمارها فيما حرمته الشريعة، ولا فيما يضر بمصلحة الجماعة.

(و) ترشيدها للنشاط الاقتصادي، وضمانا لسلامته، حرم الإسلام:

1 الغش بكل صورته: "ليس منا من غش" (رواه مسلم).

2 الغرر والجهالة، وكل ما يفضي إلى منازعات، لا يمكن إخضاعها لمعايير موضوعية: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر" (رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي)، "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد" (رواه الخمسة).

3 الاستغلال والتغابن في عمليات التبادل: "ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون" (المطففين: 1 و 2).

- 4 الاحتكار، وكل ما يؤدي إلى منافسة غير متكافئة: "لا يحتكر إلا خاطئ" (رواه مسلم).
- 5 الربا، وكل كسب طفيلي، يستغل ضوابط الناس: "وأحل الله البيع وحرم الربا" (البقرة: 275).
- 6 الدعايات الكاذبة والخادعة: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن غشا وكذبا محقت بركة بيعهما" (رواه الخمسة).
- (ز) رعاية مصلحة الأمة، والتزام قيم الإسلام العامة، هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادي، في مجتمع المسلمين.

16 حق حماية الملكية:

لا يجوز انتزاع ملكية نشأت عن كسب حلال، إلا للمصلحة العامة: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" (البقرة: 188)، ومع تعويض عادل لصاحبها: "من أخذ من الأرض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أراضين" (رواه البخاري). وحرمة الملكية العامة أعظم، وعقوبة الاعتداء عليها أشد لأنه عدوان على المجتمع كله، وخيانة للأمة بأسرها: "من استعملناه منكم على عمل فكتمنا منه مخيطة فما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة" (رواه مسلم). "قيل يا رسول الله: إن فلانا قد استشهد! قال: كلا! لقد رأيته في النار بعباءة قد غلها. ثم قال: يا عمر: قم فناد: إنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون ثلاثا" (رواه مسلم والترمذي).

17 حق العامل وواجبه:

"العمل": شعار رفعه الإسلام لمجتمعه: "وقل اعملوا" (التوبة: 105)، وإذا كان حق العمل: الإتقان: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" (رواه أبو يعلى، مجمع الزوائد، ج 4).

فإن حق العامل:

- 1 أن يوفى أجره المكافئ لجهد دون حيف عليه أو مماطلة له: "أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه" (رواه ابن ماجة بسند جيد).
- 2 أن توفر له حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق: "ولكل درجات مما عملوا" (الأحقاف: 19).
- 3 أن يمنح ما هو جدير به من تكريم المجتمع كله له: "اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون" (التوبة: 105). "إن الله يحب المؤمن المحترف" (رواه الطبراني، مجمع الزائد، ج 4).

4 أن يجد الحماية التي تحول دون غبنه واستغلال ظروفه قال الله تعالى: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه حقه" (رواه البخاري (حديث قدسي)).

18 حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة:

من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة .. من طعام، وشراب، وملبس، ومسكن .. ومما يلزم لصحة بدنه من رعاية، وما يلزم لصحة روحه، وعقله، من علم، ومعرفة، وثقافة، في نطاق ما تسمح به موارد الأمة ويمتد واجب الأمة في هذا ليشمل ما لا يستطيع الفرد أن يستقل بتوفيره لنفسه من ذلك: "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" (الأحزاب: 6).

19 حق بناء الأسرة:

(ب) الزواج بإطاره الإسلامي حق لكل إنسان، وهو الطريق الشرعي لبناء الأسرة وإنجاب الذرية، واعفاف النفس: "يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء" (النساء: 1).

لكل من الزوجين قبل الآخر عليه وله حقوق وواجبات متكافئة قررتها الشريعة "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة" (البقرة: 228)، ولأب تربية أولاده: بدنيا، وخلقيا، ودينيا، وفقا لعقيدته وشريعته، وهو مسئول عن اختياره الوجهة التي يوليهم إياها: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (رواه الخمسة).

(ب) لكل من الزوجين قبل الآخر حق احترامه، وتقدير مشاعره، وظروفه، في إطار من التواد والتراحم: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (الروم: 21).

(ج) على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده دون تقتير عليهم: "لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله" (الطلاق: 7).

(د) لكل طفل على أبويه حق إحسان تربيته، وتعليمه، وتأديبه: "وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا" (الإسراء: 24)، ولا يجوز تشغيل الأطفال في سن باكورة، ولا تحميلهم من الأعمال ما يرهقهم، أو يعوق نموهم أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعلم.

(هـ) إذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسئوليتهم نحوه، انتقلت هذه المسؤولية إلى المجتمع، وتكون نفقات الطفل في بيت مال المسلمين الخزانة العامة للدولة : "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك ديناً أو ضيعة [ضيعة: أي ذرية ضعافاً يخشى عليهم الضياع] فعلي، ومن ترك مالا فلورثته" (رواه الشيخان وأبو داود والترمذي).

(و) ولكل فرد في الأسرة أن ينال منها ما هو في حاجة إليه: من كفاية مادية، ومن رعاية وحنان، في طفولته، وشيخوخته، وعجزه وللوالدين على أولادهما حق كفالتهما ماديا ورعايتهما بدنيا، ونفسيا: "أنت ومالك لوالدك" (رواه أبو داود بسند حسن).

(ز) للأمومة حق في رعاية خاصة من الأسرة: "يا رسول الله: من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك قال (السائل): ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أبوك" (رواه الشيخان).

(ح) مسئولية الأسرة شركة بين أفرادها، كل بحسب طاقته، وطبيعة فطرته، وهي مسئولية تتجاوز دائرة الآباء والأولاد، لتعم الأقارب وذوي الأرحام: "يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك! ثم أمك! ثم أمك! ثم أباك ثم الأقرب فالأقرب" (رواه أبو داود والترمذي بسند حسن).

(ط) لا يجبر الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا يرغب فيه: "جاءت جارية بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم" (رواه أحمد وأبو داود).

20 حقوق الزوجة:

(أ) أن تعيش مع زوجها حيث يعيش "أسكنوهن من حيث سكنتم" (رواه أحمد وأبو داود).

(ب) أن ينفق عليها زوجها بالمعروف طوال زواجهما، وخلال فترة عدتها إن هو طلقها: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (الطلاق: 6). "وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن" (النساء: 34)، وأن تأخذ من مطلقها نفقة من تحضنهم من أولاده منها، بما يتناسب مع كسب أبيه "فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن" (الطلاق: 6).

(ج) تستحق الزوجة هذه النفقات أيا كان وضعها المالي وأيا كانت ثروتها الخاصة.

(د) للزوجة: أن تطلب من زوجها: إنهاء عقد الزواج وديا عن طريق الخلع: "فإن خفتم ألا يقيما [الزوجان] حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" (البقرة: 229). كما أن لها أن تطلب التطليق قضائيا في نطاق أحكام الشريعة.

(هـ) للزوجة حق الميراث من زوجها، كما تراث من أبويها، وأولادها، وذوي قرابتها: "ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم" (النساء: 12).

(و) على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه، وألا يفشي شيئا من أسراره، وألا يكشف عما قد يكون به من نقص خلقي أو خلقي، ويتأكد هذا الحق عند الطلاق وبعده: "ولا تنسوا الفضل بينكم" (البقرة: 237).

21 حق التربية:

(أ) التربية الصالحة حق الأولاد على الآباء، كما أن البر وإحسان المعاملة حق الآباء على الأولاد: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا" (الإسراء: 23 و 24).

(ب) التعليم حق للجميع، وطلب العلم واجب على الجميع ذكورا وإناثا على السواء: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" (رواه ابن ماجه).

والتعليم حق لغير المتعلم على المتعلم: "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون" (آل عمران: 187)، "يلبلغ الشاهد الغائب" من خطبة حجة الوداع.

(ج) على المجتمع أن يوفر لكل فرد فرصة متكافئة، ليتعلم ويستنير: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. وإنما أنا قاسم والله عز وجل يعطي" (رواه الشيخان). ولكل فرد أن يختار ما يلائم مواهبه وقدراته: "كل ميسر لما خلق له" (رواه الشيخان وأبو داود والترمذي).

22 حق الفرد في حماية خصوصياته:

سرائر البشر إلى خالقهم وحده: "أفلا شققت عن قلبه" رواه مسلم، وخصوصياتهم حمى، لا يحل التسور عليه: "ولا تجسسوا" (الحجرات: 12). يا معشر من أسلم بلسانه، ولم يفض الإيمان إلى قلبه: "لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم، تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله" (رواه أبو داود والترمذي واللفظ هنا له).

23 حق حرية الارتحال والإقامة:

(أ) من حق كل فرد أن تكون له حرية الحركة، التنقل من مكان إقامته وإليه، وله حق الرحلة والهجرة من موطنه، والعودة إليه دون ما تضيق عليه، أو تعويق له: "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" (الملك: 15)، "قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين" (الأنعام: 11)، "ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها" (النساء: 97).

(ب) لا يجوز إجبار شخص على ترك موطنه، ولا إبعاده عنه تعسفا دون سبب شرعي: "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله" (البقرة: 217).

(ج) دار الإسلام واحدة .. وهى وطن لكل مسلم، لا يجوز أن تقيد حركته فيها بحواجز جغرافية، أو حدود سياسية .. وعلى كل بلد مسلم أن يستقبل من يهاجر إليه أو يدخله من المسلمين استقبـال الأخ لأخيه: "والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون" (الحشر: 9).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

اكتفينا باستخدام لفظ "حقوق" ولم نستخدم معه لفظ "واجبات" لأن كل ما هو "حق" لفرد هو "واجب" على آخر (حق الرعاية = واجب على الراعي، حق الوالد = واجب على الولد، حق الزوجة = واجب على الزوج، وبالعكس حق الراعي = واجب على الرعاية، الخ). ومادامت حقوق الإنسان في الإسلام شاملة لجميع الأفراد، على اختلاف مواقعهم وعلاقاتهم فقد أصبح ما هو "الحق" من وجه .. هو "الواجب" من وجه آخر!.

La Dichiarazione del Cairo sui Diritti dell’Uomo nell’Islām

Organizzazione per la Conferenza Islamica - 1990

اعلان القاهرة حول حقوق الانسان في الاسلام

تأكيدا للدور الحضاري والتاريخي للأمم الإسلامية التي جعلها الله خير أمة أوتيت البشرية حضارة عالمية متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة وجمعت بين العلم والإيمان، وما يرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة .

ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية .

وثقة منها بأن البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادي شأنًا بعيدًا، لا تزال ، وستبقى في حاجة ماسة إلى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها .

وإيماننا بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كليًا أو جزئيًا، أو خرقها أو تجاهلها في أحكام الهية تكليفية أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله وتتم بها ما جاءت به الرسالات السماوية وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدوان عليها منكرًا في الدين وكل إنسان مسئول عنها بمفرده، والأمة مسئولة عنها بالتضامن، أن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي تأسيسا على ذلك تعلن ما يلي :

المادة الأولى :

(أ) البشر جميعا أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لآدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو السوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات . وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان .

(ب) أن الخلق كلهم عيال لله وأن أحبهم إليه أنفعهم لعيله وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح .

المادة الثانية :

(أ) الحياة هبة الله وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز انتهاق روح دون مقتضى شرعي .

(ب) يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء الينبوع البشري .

(ج) المحافظة على استمرار الحياة البشرية الى ما شاء الله واجب شرعي .

(د) سلامة جسد الانسان مصونة، ولايجوز الاعتداء عليها، كما لا يجوز المساس بها بمسوغ شرعي، وتكفل الدولة حماية ذلك .

المادة الثالثة :

(أ) في حالة استخدام القوة أو المنازعات المسلحة، لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل، وللجريح والمريض الحق في أن يداوى وللأسير أن يطعم ويؤوى ويكسى، ويحرم التمثيل بالقتلى، ويجب تبادل الأسرى وتلاقي اجتماع الأسر التي فرقتها ظروف القتال .

(ب) لايجوز قطع الشجر أو إتلاف الزرع والضرع أو تخريب المبانى والمنشآت المدنية للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك .

المادة الرابعة :

لكل انسان حرمة والحفاظ على سمعته في حياته وبعد موته وعلى الدول والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه .

المادة الخامسة :

(أ) الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها وللرجال والنساء الحق في الزواج ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية .

(ب) على المجتمع والدولة ازالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله وحماية الأسرة ورعايتها .

المادة السادسة :

(أ) المرأة مساوية للرجل في الكرامة الانسانية، ولها من الحق مثل ما عليها من الواجبات ولها شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة وحق الاحتفاظ بأسمها ونسبها .

(ب) على الرجل عبء الاتفاق على الأسرة ومسئولية رعايتها .

المادة السابعة :

(أ) لكل طفل عند ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادية والصحية والأدبية كما تجب حماية الجنين والام واعطاؤهما عناية خاصة .

(ب) للآباء ومن بحكمهم، الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مطلحتهم ومستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية .

(ج) للأبوين على الأبناء حقوقهما وللأقارب حق على ذويهم وفقاً لأحكام الشريعة .

المادة الثامنة :

لكل انسان التمتع بأهليته الشرعية من حيث الالتزام والالتزام وإذا فقدت أهليته أو انتقلت قام وليه - مقامه .

المادة التاسعة :

(أ) طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع ويتيح للانسان معرفة دين الاسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية .

(ب) من حق كل انسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة والجامعة وأجهزة الاعلام وغيرها أن تعمل على تربية الانسان دينياً ودنياً وتربية متكاملة ومتوازنة تنمي شخصيته وتعزز ايمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها .

المادة العاشرة :

الاسلام هو دين الفطرة، ولايجوز ممارسة أي لون من الاكراه على الانسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الالحاد .

المادة الحادية عشرة :

(أ) يولد الانسان حراً وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله ولا عبودية لغير الله تعالى .

(ب) الاستعمار بشتى أنواعه وباعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد محرم تحريماً مؤكداً وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل للتحرر منه وفي تقرير المصير، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها في كفاحها لتصفية كل أشكال الاستعمار أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحق في الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة والسيطرة على شروعاتها ومواردها الطبيعية .

المادة الثانية عشرة :

لكل انسان الحق في اطار الشريعة في حرية التنقل، واختيار محل اقامته داخل بلاده أو خارجها وله إذا اضطر حق اللجوء إلى بلد آخر وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيزه حتى يبلغه مأمناً ما لم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة في نظر الشرع .

المادة الثالثة عشرة :

العمل حق تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، وللإنسان حرية اختيار العمل اللائق به مما تتحقق به مصلحته ومصلحة المجتمع، وللعامل حقه في الأمن والسلامة وفي كافة الضمانات الاجتماعية الأخرى، ولا يجوز تكليفه بما لا يطيقه، أو إكراهه، أو استغلاله، أو الإضرار به، وله - دون تمييز بين الذكر والأنثى - أن يتقاضى أجرا عادلا مقابل عمله دون تأخير وله الاجازات والعلاوات والفروقات التي يستحقها، وهو مطالب بالاخلاص والالتقان، وإذا اختلف العمال وأصحاب العمل فعلى الدولة أن تتدخل لفض النزاع ورفع الظلم وإقرار الحق والالزام بالعدل دون تحيز .

المادة الرابعة عشرة :

للإنسان الحق في الكسب المشروع، دون احتكار أو غش أو أضرار بالنفس أو بالغير والربا ممنوع مؤكدا .

المادة الخامسة عشرة :

(أ) لكل إنسان الحق في التملك بالطرق الشرعية، والتمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكية إلا للضرورات المنفعة العامة ومقابل تعويض فوري وعادل .

(ب) تحرم مصادرة الأموال وحجزها إلا بمقتضى شرعي .

المادة السادسة عشرة :

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية العائدة له على أن يكون هذا الانتاج غير منافي لأحكام الشريعة .

المادة السابعة عشرة :

(أ) لكل إنسان الحق في أن يعيش بيئة نظيفة من المفساد والأوبئة الأخلاقية تمكنه من بناء ذاته معنويا، وعلى المجتمع والدولة أن يوفر له هذا الحق .

(ب) لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية والاجتماعية بتهيئة جميع المرافق العامة التي تحتاج إليها في حدود الإمكانيات المتاحة .

(ج) تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله ويشمل ذلك المأكل والملبس والسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية .

المادة الثامنة عشرة :

- (أ) لكل انسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله .
- (ب) للإنسان الحق في الاستقلال بشئون حياته الخاصة في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته، ولا يجوز التجسس أو الرقابة عليه أو الإساءة إلى سمعته وتجب حمايته من كل تدخل تعسفي .
- (ج) للمسكن حرمة في كل حال ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه .

المادة التاسعة عشرة :

- (أ) الناس سواسية أمام الشرع، يستوى في ذلك الحاكم والمحكوم .
- (ب) حق اللجوء إلى القضاء مكفول للجميع .
- (ج) المسؤولية في أساسها شخصية .
- (د) لا جريمة ولا عقوبة إلا بموجب أحكام الشريعة .
- (هـ) المتهم بريء حتى تثبت إدانته بمحاكمة عادلة تؤمن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عنه .

المادة العشرون :

لا يجوز القبض على انسان أو تقييد حريته أو نفيه أو عقابه بغير موجب شرعي، ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدني أو النفسي أو لأي نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الانسانية، كما لا يجوز اخضاع أي فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلا برضاء وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للخطر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التي تخول ذلك للسلطات التنفيذية .

المادة الحادية والعشرون :

أخذ الانسان رهينة محرم بأي شكل من الاشكال ولأي هدف من الأهداف .

المادة الثانية والعشرون :

- (أ) لكل انسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية .

(ب) لكل انسان الحق في الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقا لضوابط الشريعة الاسلامية .

(ج) الاعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الانبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الاخلال بالقيم أو اصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد .

(د) لا تجوز اشارة الكراهية القومية والمذهبية وكل ما يؤدي الى التحريض على التمييز العنصري بكافة أشكاله .

المادة الثالثة والعشرون :

(أ) الولاية أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريما مؤكدا ضمانا للحقوق الأساسية للانسان .

(ب) لكل انسان حق الاشتراك في ادارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقا لأحكام الشريعة .

المادة الرابعة والعشرون :

كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الاعلان مقيدة بأحكام الشريعة الاسلامية .

المادة الخامسة والعشرون :

الشريعة الاسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة .

القاهرة : ١٤ محرم ١٤١١هـ
٥ أغسطس ١٩٩٠م

(CAIRO-DC.TXT)-K(E)

La Carta Araba dei Diritti dell'Uomo

Lega Araba - 2004

الميثاق العربي لحقوق الإنسان*

وافق عليه مجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة
بقراره رقم 270 د.ع (16) بتاريخ 2004/5/23

الدباجة

انطلاقاً من إيمان الأمة العربية بكرامة الإنسان الذي أعزه الله منذ بدء الخليقة، وبأن الوطن العربي مهد الديانات وموطن الحضارات ذات القيم الإنسانية السامية التي أكدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والمساواة،
وتحقيقاً للمبادئ الخالدة للدين الإسلامي الحنيف والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة والتسامح بين البشر،
واعتزازاً منها بما أرسنه عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانية كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب مما جعلها مقصداً لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والحكمة،
وإيماناً منها بوحدة الوطن العربي مناضلاً دون حريته، مدافعاً عن حق الأمم في تقرير مصيرها والمحافظة على ثرواتها وتمييزها، وإيماناً بسيادة القانون ودوره في حماية حقوق الإنسان في مفهومها الشامل والمتكامل، وإيماناً بأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع،
ورفضاً لكافة أشكال العنصرية والصهيونية التي تشكل انتهاكاً لحقوق الإنسان وتهديداً للسلام والأمن العالميين، وإقراراً بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام والأمن العالميين، وتأكيداً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومع الأخذ في الاعتبار إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام.
وبناء على ما تقدم اتفقت الدول الأطراف في هذا الميثاق على الآتي:

* تحفظت جمهورية العراق على بعض مواد الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وفقاً للمذكرة المرسلة إلى الأمانة العامة رقم ج/85/5 بتاريخ 2004/1/18 المقدمة من وفد جمهورية العراق إلى اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان .

المادة الأولى

يهدف هذا الميثاق في إطار الهوية الوطنية للدول العربية والشعور بالانتماء الحضاري المشترك إلى تحقيق الغايات التالية :

- 1- وضع حقوق الإنسان في الدول العربية ضمن الاهتمامات الوطنية الأساسية، التي تجعل من حقوق الإنسان مُثلاً سامية وأساسية توجه إرادة الإنسان في الدول العربية، وتمكنه من الارتقاء بواقعه نحو الأفضل وفقاً لما ترتضيه القيم الإنسانية النبيلة.
- 2- تنشئة الإنسان في الدول العربية على الاعتزاز بهويته وعلى الوفاء لوطنه أرضاً وتاريخاً ومصالح مشتركة، مع التشبع بثقافة التآخي البشري والتسامح والانفتاح على الآخر، وفقاً لما تقتضيه المبادئ والقيم الإنسانية وتلك المعلنة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.
- 3- إعداد الأجيال في الدول العربية لحياة حرة مسؤولة في مجتمع مدني متضامن قائم على التلازم بين الوعي بالحقوق والالتزام بالواجبات، وتسوده قيم المساواة والتسامح والاعتدال.
- 4- ترسيخ المبدأ القاضي بأن جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومتراصة ومتشابهة.

المادة الثانية

- 1- لكافة الشعوب الحق في تقرير مصيرها، والسيطرة على ثرواتها ومواردها، ولها الحق في أن تقرر بحرية اختيار نمط نظامها السياسي، وأن تواصل بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- 2- لكافة الشعوب الحق في العيش تحت ظل السيادة الوطنية والوحدة الترابية.
- 3- إن كافة أشكال العنصرية والصهيونية والاحتلال والسيطرة الأجنبية هي تحد للكرامة الإنسانية وعائق أساسي يحول دون الحقوق الأساسية للشعوب، ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها.
- 4- لكافة الشعوب الحق في مقاومة الاحتلال الأجنبي.

المادة الثالثة

- 1- تتعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكل شخص خاضع لولايتها حق التمتع بالحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق، دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو المعتقد الديني، أو الرأي، أو الفكر، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو الميلاد، أو الإعاقة البدنية أو العقلية.
- 2- تتخذ الدول الأطراف في هذا الميثاق التدابير اللازمة لتأمين المساواة الفعلية في التمتع بكافة الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق، بما يكفل الحماية من جميع أشكال التمييز بأي سبب من الأسباب المبينة في الفقرة السابقة.

- 3- الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانية، والحقوق والواجبات، في ظل التمييز الإيجابي الذي أقرته الشريعة الإسلامية والشرايع السماوية الأخرى والتشريعات والمواثيق النافذة لصالح المرأة. وتتعهد تبعاً لذلك كل دولة طرف باتخاذ كافة التدابير اللازمة لتأمين تكافؤ الفرص والمساواة الفعلية بين النساء والرجال في التمتع بجميع الحقوق الواردة في هذا الميثاق.

المادة الرابعة

- 1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ، في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تنقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق، بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.
- 2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد التالية: المادة الخامسة، المادة الثامنة، المادة التاسعة، المادة العاشرة، المادة الثالثة عشرة، المادة الرابعة عشرة عشرة فقرة (6)، المادة الخامسة عشرة، المادة الثامنة عشرة، المادة التاسعة عشرة، المادة العشرون، المادة الثانية والعشرون، المادة السابعة والعشرون، المادة الثامنة والعشرون، المادة التاسعة والعشرون، المادة الثلاثون. كما لا يجوز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.
- 3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تنقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك. وعليها فسي التاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها.

المادة الخامسة

- 1- الحق في الحياة حق ملازم لكل شخص.
- 2- يحمي القانون هذا الحق ، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً.

المادة السادسة

لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام إلا في الجنايات بالغة الخطورة وفقاً للتشريعات النافذة وقت ارتكاب الجريمة وبمقتضى حكم نهائي صادر من محكمة مختصة، ولكل محكوم عليه بعقوبة الإعدام الحق في طلب العفو أو استبدالها بعقوبة أخف.

المادة السابعة

- 1- لا يجوز الحكم بالإعدام على أشخاص دون الثامنة عشرة عاماً ما لم تنص التشريعات النافذة وقت ارتكاب الجريمة على خلاف ذلك.
- 2- لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام في امرأة حامل حتى تضع حملها أو في أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة، وفي كل الأحوال تغلب مصلحة الرضيع.

المادة الثامنة

- 1- يحظر تعذيب أي شخص بدنيا أو نفسيا أو معاملته معاملة قاسية أو مهينة أو حاطة بالكرامة أو غير إنسانية.
- 2- تحمي كل دولة طرف كل شخص خاضع لولايتها من هذه الممارسات، وتتخذ التدابير الفعالة لمنع ذلك وتعد ممارسة هذه التصرفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها لا تسقط بالتقادم. كما تضمن كل دولة طرف في نظامها القانوني إنصاف من يتعرض للتعذيب وتمتعه بحق رد الاعتبار والتعويض.

المادة التاسعة

لا يجوز إجراء تجارب طبية أو علمية على أي شخص أو استغلال أعضائه دون رضائه الحر وإدراكه الكامل للمضاعفات التي قد تنجم عنها، مع مراعاة الضوابط والقواعد الأخلاقية والإنسانية والمهنية والتفديد بالإجراءات الطبية الكفيلة بضمان سلامته الشخصية وفقا للتشريعات النافذة في كل دولة طرف. ولا يجوز بأي حال من الأحوال الاتجار بالأعضاء البشرية.

المادة العاشرة

- 1- يحظر الرق والاتجار بالأفراد في جميع صورهما ويعاقب على ذلك. ولا يجوز بأي حال من الأحوال الاسترقاق والاستعباد.
- 2- تحظر السخرة والاتجار بالأفراد من أجل الدعارة أو الاستغلال الجنسي أو استغلال دعارة الغير أو أي شكل آخر أو استغلال الأطفال في النزاعات المسلحة.

المادة الحادية عشرة

جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحمايته دون تمييز.

المادة الثانية عشرة

جميع الأشخاص متساوون أمام القضاء. وتضمن الدول الأطراف استقلال القضاء وحماية القضاة من أي تدخل أو ضغوط أو تهديدات. كما تضمن حق التقاضي بدرجاته لكل شخص خاضع لولايتها.

المادة الثالثة عشرة

- 1- لكل شخص الحق في محاكمة عادلة تتوفر فيها ضمانات كافية وتجريها محكمة مختصة ومستقلة ونزيهة ومنشأة سابقا بحكم القانون، وذلك في مواجهة أية تهمة جزائية توجه إليه أو للبت في حقوقه أو التزاماته، وتكفل كل دولة طرف لغير القادرين مالياً الإعانة العادلة للدفاع عن حقوقهم.
- 2- تكون المحاكمة علنية إلا في حالات استثنائية تقتضيها مصلحة العدالة في مجتمع يحترم الحريات

وحقوق الإنسان.

المادة الرابعة عشرة

- 1- لكل شخص الحق في الحرية وفي الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيفه أو تفتيشه أو اعتقاله تعسفاً وبغير سند قانوني.
- 2- لا يجوز حرمان أي شخص من حريته إلا للأسباب والأحوال التي ينص عليها القانون سلفاً وطبقاً للإجراء المقرر فيه.
- 3- يجب إبلاغ كل شخص يتم توقيفه ، بلغة يفهمها ، بأسباب ذلك التوقيف لدى وقوعه، كما يجب إخطاره فوراً بالتهمة أو التهم الموجهة إليه، وله حق الاتصال بذويه.
- 4- لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الطلب في العرض على الفحص الطبي، ويجب إبلاغه بذلك.
- 5- يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جرائية دون تأخير أمام أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانوناً بمباشرة وظائف قضائية، ويجب أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو يفرج عنه. ويمكن أن يكون الإفراج عنه بضمانات تكفل حضوره المحاكمة. وفي كل الأحوال لا يجوز أن يكون الحبس الاحتياطي هو القاعدة العامة.
- 6- لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة مختصة تفصل دون إبطاء في قانونية ذلك، و تأمر بالإفراج عنه إذا كان توقيفه أو اعتقاله غير قانوني.
- 7- لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال تعسفي أو غير قانوني الحق في الحصول على تعويض.

المادة الخامسة عشرة

لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص تشريعي سابق، ويطبق في جميع الأحوال القانون الأصلح للمتهم.

المادة السادسة عشرة

كل متهم برئ حتى تثبت إدانته بحكم بات وفقاً للقانون، على أن يتمتع خلال إجراءات التحقيق والمحاكمة بالضمانات الدنيا التالية:

- 1- إخطاره فوراً بالتفصيل وبلغة يفهمها بالتهمة الموجهة إليه.
- 2- إعطاؤه الوقت والتسهيلات الكافية لإعداد دفاعه والسماح له بالاتصال بذويه.
- 3- حقه في أن يحاكم حضورياً أمام قاضيه الطبيعي وحقه في الدفاع عن نفسه شخصياً أو بواسطة محام يختاره بنفسه ويتصل به بحرية وفي سرية.
- 4- حقه في الاستعانة مجاناً بمحام يدافع عنه إذا تعذر عليه القيام بذلك بنفسه أو إذا اقتضت مصلحة العدالة ذلك، وحقه إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم لغة المحكمة في الاستعانة بمرجم بدون مقابل.

- 5- حقه في أن يناقش شهود الاتهام بنفسه أو بواسطة دفاعه، وحقه في استحضار شهود النفي بالشروط المطبقة في استحضار شهود الاتهام.
- 6- حقه في أن لا يجبر على الشهادة ضد نفسه أو أن يعترف بالذنب .
- 7- حقه، إذا أُدين بارتكاب جريمة، في الطعن وفقاً للقانون أمام درجة قضائية أعلى.
- 8- وفي جميع الأحوال للمتهم الحق في أن تحترم سلامته الشخصية وحياته الخاصة.

المادة السابعة عشرة

تكفل كل دولة طرف بوجه خاص للطفل المعرض للأخطار أو الجائح الذي تعلقت به تهمة، الحق في نظام قضائي خاص بالأحداث في جميع أطوار التتبع والمحاكمة وتنفيذ الأحكام، وفي معاملة خاصة تتفق مع سنه وتصور كرامته وتيسر تأهيله وإعادة إدماجه وقيامه بدور بناء في المجتمع.

المادة الثامنة عشرة

لا يجوز حبس شخص ثبت قضائياً إفساره عن الوفاء بدين ناتج عن التزام تعاقدي.

المادة التاسعة عشرة

- 1- لا تجوز محاكمة شخص عن نفس الجرم مرتين، ولمن تتخذ ضده هذه الإجراءات أن يطعن في شرعيتها ويطلب الإفراج عنه.
- 2- لكل متهم ثبتت براءته بموجب حكم بات الحق في التعويض عن الأضرار التي لحقت به.

المادة العشرون

- 1- يعامل جميع الأشخاص المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية تحترم الكرامة المتأصلة في الإنسان.
- 2- يفصل المتهمون عن المدانين ويعاملون معاملة تتفق مع كونهم غير مدانين.
- 3- يراعى في نظام السجون أن يهدف إلى إصلاح المسجونين وإعادة تأهيلهم اجتماعياً.

المادة الحادية والعشرون

- 1- لا يجوز تعريض أي شخص، على نحو تعسفي أو غير قانوني، للتدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته أو لتشهير بمس شرفه أو سمعته.
- 2- من حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو المساس.

المادة الثانية والعشرون

لكل شخص الحق في أن يُعترف له بشخصيته القانونية.

المادة الثالثة والعشرون

تتعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل توفير سبيل فعال للتنظّم لأي شخص انتهكت حقوقه أو

حرياته المنصوص عليها في هذا الميثاق، حتى لو صدر هذا الانتهاك من أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية.

المادة الرابعة والعشرون

لكل مواطن الحق في :-

- 1- حرية الممارسة السياسية.
- 2- المشاركة في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يُختارون بحرية.
- 3- ترشيح نفسه أو اختيار من يمثله بطريقة حرة ونزيهة وعلى قدم المساواة بين جميع المواطنين بحيث تضمن التعبير الحر عن إرادة المواطن.
- 4- أن تتاح له على قدم المساواة مع الجميع فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده على أساس تكافؤ الفرص.
- 5- حرية تكوين الجمعيات مع الآخرين والانضمام إليها.
- 6- حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية.
- 7- لا يجوز تقييد ممارسة هذه الحقوق بأي قيود غير القيود المفروضة طبقاً للقانون، والتي تقتضيها الضرورة في مجتمع يحترم الحريات وحقوق الإنسان، لصيانة الأمن الوطني أو النظام العام أو السلامة العامة أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الغير وحرياتهم.

المادة الخامسة والعشرون

لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين للأقليات من التمتع بثقافتها واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق.

المادة السادسة والعشرون

- 1- لكل شخص يوجد بشكل قانوني على إقليم دولة طرف حرية التنقل واختيار مكان الإقامة في أية جهة من هذا الإقليم في حدود التشريعات النافذة.
- 2- لا يجوز لأية دولة طرف إبعاد أي شخص لا يحمل جنسيتها ومتواجد بصورة شرعية على أراضيها إلا بموجب قرار صادر وفقاً للقانون وبعد تمكينه من عرض تظلمه على الجهة المختصة، ما لم تحتم دواعي الأمن الوطني خلاف ذلك، وفي كل الأحوال يمنع الإبعاد الجماعي.

المادة السابعة والعشرون

- 1- لا يجوز بشكل تعسفي أو غير قانوني منع أي شخص من مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته في أية جهة، أو إلزامه بالإقامة في هذا البلد.
- 2- لا يجوز نفي أي شخص من بلده أو منعه من العودة إليه.

المادة الثامنة والعشرون

لكل شخص الحق في طلب اللجوء السياسي إلى بلد آخر هرباً من الاضطهاد، ولا ينتفع بهذا الحق من يجري تتبعه من أجل جريمة تهم الحق العام، ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيين.

المادة التاسعة والعشرون

- 1- لكل شخص الحق في التمتع بجنسية، ولا يجوز إسقاطها عن أي شخص بشكل تعسفي أو غير قانوني.
- 2- للدول الأطراف أن تتخذ الإجراءات التي تراها مناسبة وبما يتفق مع تشريعاتها الداخلية الخاصة بالجنسية، في تمكين الأطفال من اكتساب جنسية الأم مع مراعاة مصلحة الطفل في كل الأحوال.
- 3- لا ينكر حق الشخص في اكتساب جنسية أخرى، مع مراعاة الإجراءات القانونية الداخلية لبلده.

المادة الثلاثون

- 1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين، ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.
- 2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان، لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
- 3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً.

المادة الحادية والثلاثون

- حق الملكية الخاصة مكفول لكل شخص، ويحظر في جميع الأحوال مصادرة أمواله كلها أو بعضها بصورة تعسفية أو غير قانونية.

المادة الثانية والثلاثون

- 1- يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية الرأي والتعبير، وكذلك الحق في استقاء الأنباء والأفكار و تلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة، ودونما اعتبار للحدود الجغرافية.
- 2- تمارس هذه الحقوق و الحريات في إطار المقومات الأساسية للمجتمع، ولا تخضع إلا للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

المادة الثالثة والثلاثون

- 1- الأسرة هي الوحدة الطبيعية والأساسية للمجتمع، والزواج بين الرجل والمرأة أساس تكوينها وللرجل والمرأة ابتداء من بلوغ سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة وفق شروط وأركان الزواج، ولا ينعقد الزواج إلا برضا الطرفين رضاء كاملاً لا إكراه فيه وينظم التشريع النافذ حقوق وواجبات الرجل والمرأة عند انعقاد الزواج وخلال قيامه ولدى انحلاله.
- 2- تكفل الدولة والمجتمع حماية الأسرة وتقوية أواصرها وحماية الأفراد داخلها وحظر مختلف أشكال العنف وإساءة المعاملة بين أعضائها، وبخاصة ضد المرأة والطفل. كما تكفل للأئمة والفقهاء والشيخوخة

وذوي الاحتياجات الخاصة الحماية والرعاية اللازمين وتكفل أيضاً للناشئين والشباب أكبر فرص التنمية البدنية والعقلية.

- 3- تتخذ الدول الأطراف كل التدابير التشريعية والإدارية والقضائية لضمان حماية الطفل وبقائه ونمائه ورفاهه في جو من الحرية والكرامة واعتبار مصلحته الفضلى المعيار الأساسي لكل التدابير المتخذة في شأنه في جميع الأحوال ، وسواء كان معرضاً للاحتراق أو جراحاً.
- 4- تتخذ الدول الأطراف كل التدابير الضرورية لضمان الحق في ممارسة الرياضة البدنية وبخاصة الشباب.

المادة الرابعة والثلاثون

- 1- العمل حق طبيعي لكل مواطن، وتعمل الدولة على توفير فرص العمل قدر الإمكان لأكثر عدد ممكن من المقبلين عليه، مع ضمان الإنتاج وحرية العمل وتكافؤ الفرص، ودون أي نوع من أنواع التمييز على أساس العرق أو اللون أو الجنس أو الدين أو اللغة أو الرأي السياسي أو الانتماء النقابي أو الأصل الوطني أو الأصل الاجتماعي أو الإعاقة أو أي وضع آخر.
- 2- لكل عامل الحق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية، تؤمن الحصول على أجر مناسب لتغطية مطالب الحياة الأساسية له ولأسرته، وتكفل تحديد ساعات العمل والراحة والإجازات المدفوعة الأجر، وقواعد حفظ الصحة والسلامة المهنية، وحماية النساء والأطفال والأشخاص ذوي الإعاقات أثناء العمل.
- 3- تعترف الدول الأطراف بحق الطفل في حمايته من الاستغلال الاقتصادي ومن أداء أي عمل يرجح أن يكون خطيراً أو أن يمثل إعاقة لتعليم الطفل، أو أن يكون مضرًا بصحته أو بنموه البدني، أو العقلي، أو الروحي، أو المعنوي، أو الاجتماعي. ولهذا الغرض، ومع مراعاة أحكام الصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة، تقوم الدول الأطراف بوجه خاص بما يلي:
 - أ - تحديد سن أدنى للالتحاق بالعمل.
 - ب- وضع نظام مناسب لساعات العمل وظروفه.
 - ج- فرض عقوبات أو جزاءات أخرى مناسبة لضمان إنفاذ هذه الأحكام بفعالية.
- 4- لا يجوز التمييز بين الرجل والمرأة في حق الاستفادة الفعلية من التدريب والتكوين والتشغيل وحماية العمل والأجور عند تساوي قيمة ونوعية العمل.
- 5- على كل دولة طرف أن تضمن الحماية الضرورية للعمال الوافدين إليها طبقاً للتشريعات النافذة.

المادة الخامسة والثلاثون

- 1- لكل شخص الحق في حرية تكوين الجمعيات أو النقابات المهنية والانضمام إليها ، وحرية ممارسة العمل النقابي من أجل حماية مصالحه.
- 2- لا يجوز فرض أي من القيود على ممارسة هذه الحقوق والحريات إلا تلك التي ينص عليها التشريع النافذ وتشكل تدابير ضرورية لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة ، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

3- تكفل كل دولة طرف الحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها التشريع النافذ.

المادة السادسة والثلاثون

تضمن الدول الأطراف حق كل مواطن في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك التأمين الاجتماعي.

المادة السابعة والثلاثون

الحق في التنمية هو حق من حقوق الإنسان الأساسية، وعلى جميع الدول أن تضع السياسات الإنمائية والتدابير اللازمة لضمان هذا الحق. وعليها السعي لتفعيل قيم التضامن والتعاون فيما بينها وعلى المستوى الدولي للقضاء على الفقر وتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية. وبموجب هذا الحق فلكل مواطن المشاركة والإسهام في تحقيق التنمية والتمتع بمزاياها وثمارها.

المادة الثامنة والثلاثون

لكل شخص الحق في مستوى معيشي كاف له ولأسرته يوفر الرفاه والعيش الكريم من غذاء وكساء ومسكن وخدمات، وله الحق في بيئة سليمة. وعلى الدول الأطراف اتخاذ التدابير اللازمة وفقاً لإمكاناتها لإنفاذ هذه الحقوق.

المادة التاسعة والثلاثون

1- تقر الدول الأطراف بحق كل فرد في المجتمع في التمتع بأعلى مستوى من الصحة البدنية والعقلية يمكن بلوغه، وفي حصول المواطن مجاناً على خدمات الرعاية الصحية الأساسية، وعلى مرافق علاج الأمراض دون أي نوع من أنواع التمييز.

2- تشمل الخطوات التي تتخذها الدول الأطراف التدابير التالية:

- أ- تطوير الرعاية الصحية الأولية وضمان مجانية وسهولة الوصول إلى المراكز التي تقدم هذه الخدمات بصرف النظر عن الموقع الجغرافي أو الوضع الاقتصادي.
- ب- العمل على مكافحة الأمراض وقائياً وعلاجياً بما يكفل خفض الوفيات.
- ج- نشر الوعي والتثقيف الصحي.
- د- مكافحة الممارسات التقليدية الضارة بصحة الفرد.
- هـ- توفير الغذاء الأساسي ومياه الشرب النقية لكل فرد.
- و- مكافحة عوامل التلوث البيئي وتوفير التصريف الصحي.
- ز- مكافحة المخدرات والمؤثرات العقلية والتدخين والمواد الضارة بالصحة.

المادة الأربعون

- 1- تلتزم الدول الأطراف بتوفير الحياة الكريمة، لذوي الإعاقات النفسية أو الجسدية والتي تكفل لهم كرامتهم مع تعزيز اعتمادهم على أنفسهم وتيسير مشاركتهم الفعلية في المجتمع.
- 2- توفر الدول الأطراف الخدمات الاجتماعية مجاناً لجميع ذوي الإعاقات، كما توفر الدعم المادي للمحتاج

- من هؤلاء الأشخاص وأسرههم أو للأسر التي ترعاهم. كما تقوم بكل ما يلزم لتجنب إيوائهم في مؤسسات الرعاية. وفي جميع الأحوال تراعى المصلحة الفضلى للشخص المعاق.
- 3- تتخذ الدول الأطراف كل التدابير اللازمة للحد من الإعاقات بكل السبل الممكنة، بما فيها برامج الصحة الوقائية ونشر الوعي والتثقيف.
- 4- توفر الدول الأطراف كل الخدمات التعليمية المناسبة للأشخاص ذوي الإعاقات، آخذة بعين الاعتبار أهمية الدمج في النظام التعليمي، وأهمية التدريب، والتأهيل المهني، والإعداد لممارسة العمل، وتوفير العمل المناسب في القطاع الحكومي أو الخاص.
- 5- توفر الدول الأطراف كل الخدمات الصحية المناسبة للأشخاص ذوي الإعاقات، بما فيها إعادة التأهيل لدمجهم في المجتمع.
- 6- تمكن الدول الأطراف الأشخاص ذوي الإعاقات من استخدام جميع مرافق الخدمة العامة والخاصة.

المادة الحادية والأربعون

- 1- محو الأمية التزام واجب على الدولة، ولكل شخص الحق في التعليم.
- 2- تضمن الدول الأطراف لمواطنيها مجانية التعليم على الأقل في مرحلتيه الابتدائية والأساسية. ويكون التعليم الابتدائي إلزامياً ومتاحاً بمختلف مراحله وأنواعه للجميع دون تمييز.
- 3- تتخذ الدول الأطراف في جميع الميادين كل التدابير المناسبة لتحقيق الشراكة بين الرجل والمرأة من أجل تحقيق أهداف التنمية الوطنية.
- 4- تضمن الدول الأطراف توفير تعليم يستهدف التنمية الكاملة لشخصية الإنسان وتعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.
- 5- تعمل الدول الأطراف على دمج مبادئ حقوق الإنسان والحريات الأساسية في المناهج والأنشطة التعليمية وبرامج التربية والتكوين والتدريب الرسمية وغير الرسمية.
- 6- تضمن الدول الأطراف وضع الآليات الكفيلة بتحقيق التعلم المستمر مدى الحياة لكل المواطنين، ووضع خطة وطنية لتعليم الكبار.

المادة الثانية والأربعون

- 1- لكل شخص حق المشاركة في الحياة الثقافية وفي التمتع بفوائد التقدم العلمي وتطبيقاته.
- 2- تعهد الدول الأطراف باحترام حرية البحث العلمي والنشاط المبدع، وتكفل حماية المصالح المعنوية والمادية الناتجة عن الإنتاج العلمي أو الأدبي أو الفني.
- 3- تسعى الدول الأطراف للعمل المشترك وتعزيز التعاون فيما بينها على كل الأصعدة وبمشاركة كاملة لأهل الثقافة والإبداع ومنظماتهم من أجل تطوير البرامج العلمية والترفيهية والثقافية والفنية وتنفيذها.

المادة الثالثة والأربعون

- لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين

الداخلية للدول الأطراف أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صادقت عليها أو أقرتها بما فيها حقوق المرأة والطفل والأشخاص المنتمين إلى الأقليات.

المادة الرابعة والأربعون

تتعهد الدول الأطراف بأن تتخذ طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا الميثاق ما يكون ضرورياً لإعمال الحقوق المنصوص عليها من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

المادة الخامسة والأربعون

- 1- تنشأ بموجب هذا الميثاق لجنة تسمى "لجنة حقوق الإنسان العربية" يشار إليها فيما بعد باسم "اللجنة". وتتكون من سبعة أعضاء تنتخبهم الدول الأطراف في هذا الميثاق بالاقتراع السري.
- 2- تؤلف اللجنة من مواطني الدول الأطراف في هذا الميثاق، ويشترط في المرشحين لعضوية اللجنة أن يكونوا من ذوي الخبرة والكفاءة العالية في مجال عملها، على أن يعمل أعضاء اللجنة بصفتهم الشخصية وبكل تجرد ونزاهة.
- 3- لا يجوز أن تضم اللجنة أكثر من شخص واحد من مواطني الدولة الطرف، ويجوز إعادة انتخابه مرة واحدة فقط ويراعى مبدأ التداول.
- 4- ينتخب أعضاء اللجنة لمدة أربع سنوات على أن تنتهي ولاية ثلاثة من الأعضاء المنتخبين في الانتخاب لأول مرة بعد عامين ويحددون عن طريق القرعة.
- 5- يطلب الأمين العام لجامعة الدول العربية من الدول الأطراف تقديم مرشحيتها قبل ستة أشهر من موعد الانتخابات. وتقوم الدول الأطراف بذلك في غضون ثلاثة أشهر. ويبلغ الأمين العام الدول الأطراف بقائمة المرشحين قبل شهرين من موعد انتخاب أعضاء اللجنة. وينتخب لعضوية اللجنة من يحصل على أعلى نسبة من أصوات الحاضرين. وإذا كان عدد الحاصلين على أعلى الأصوات أكثر من العدد المطلوب بسبب التساوي في الأصوات بين أكثر من مرشح، يُعاد الانتخاب بين المتساوين مرة أخرى. وإذا تساوت الأصوات يختار العضو أو الأعضاء المطلوبون عن طريق القرعة. ويجرى الانتخاب لأول مرة لعضوية اللجنة في موعد لا يقل عن ستة أشهر من دخول الميثاق حيز النفاذ.
- 6- يدعو الأمين العام الدول الأطراف لاجتماع يخصص لانتخابات أعضاء اللجنة، ويعقد في مقر جامعة الدول العربية. ويعد النصاب مكتملاً لاتعقاد الاجتماع بحضور أغلبية الدول الأطراف. وإذا لم يكتمل النصاب يدعو الأمين العام إلى اجتماع آخر، وينعقد بحضور ما لا يقل عن ثلث الدول الأطراف، وإذا لم يكتمل النصاب في هذا الاجتماع يدعو الأمين العام إلى اجتماع ثالث ينعقد بأي عدد من الحاضرين فيه من الدول الأطراف.
- 7- يدعو الأمين العام اللجنة لعقد اجتماعها الأول، وتنتخب خلاله رئيساً لها من بين أعضائها لمدة عامين قابلة للتجديد لمدة مماثلة ولمرة واحدة، وتضع اللجنة ضوابط عملها وأسلوب ودورية اجتماعاتها. وتعقد اللجنة اجتماعاتها في مقر الأمانة العامة بجامعة الدول العربية. ويجوز لها عقد اجتماعاتها في أي بلد طرف في هذا الميثاق بناء على دعوة منه.

المادة السادسة والأربعون

- 1- يعلن الأمين العام عن المقاعد الشاغرة بعد إخطاره من قبل رئيس اللجنة في الحالات الآتية:
 - أ - الوفاة.
 - ب - الاستقالة.
 - ج - إذا انقطع عضو في اللجنة - بإجماع رأى أعضائها الآخرين - عن الاضطلاع بوظائفه بدون تقديم عذر مقبول وبسبب غير الغياب ذي الطابع المؤقت.
- 2- إذا أعلن شغور مقعد ما طبقاً للفقرة (1) وكانت ولاية العضو الذي يجب استبداله لا تنقضي خلال الأشهر الستة التي تلي إعلان شغور مقعده، يقوم الأمين العام لجامعة الدول العربية بإبلاغ ذلك إلى الدول الأطراف في هذا الميثاق، التي يجوز لها، خلال مهلة شهرين، تقديم مرشحين وفقاً للمادة (الخامسة والأربعين) من أجل ملء المقعد الشاغر.
- 3- يضع الأمين العام لجامعة الدول العربية قائمة بأسماء جميع المرشحين على هذا النحو، بالترتيب الأبجدي، ويبلغ هذه القائمة إلى الدول الأطراف في هذا الميثاق. وإن ذاك جرى الانتخاب اللازم لملء المقعد الشاغر طبقاً للأحكام الخاصة بذلك.
- 4- كل عضو في اللجنة ينتخب لملء مقعد أعلن شغوره طبقاً للفقرة (1) يتولى مهام العضوية فيها حتى انقضاء ما تبقى من مدة ولاية العضو الذي شغل مقعده في اللجنة بمقتضى أحكام تلك الفقرة.
- 5- يوفر الأمين العام ضمن ميزانية جامعة الدول العربية ما يلزم من موارد مالية وموظفين ومرافق لقيام اللجنة بعملها بصورة فعالة ويعامل خبراء اللجنة فيما يتعلق بالمكافأة وتغطية المصاريف معاملة خبراء الأمانة العامة .

المادة السابعة والأربعون

تتعهد الدول الأطراف بأن تضمن لأعضاء اللجنة الحصانات اللازمة والضرورية لحمايتهم ضد أي شكل من أشكال المضايقات أو الضغوط المعنوية أو المادية أو أي تتبعات قضائية بسبب مواقفهم أو تصريحاتهم في إطار قيامهم بمهامهم كأعضاء في اللجنة.

المادة الثامنة والأربعون

- 1- تتعهد الدول الأطراف بتقديم تقارير بشأن التدابير التي اتخذتها لإعمال الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق، وبيان التقدم المحرز للتمتع بها. ويتولى الأمين العام لجامعة الدول العربية بعد تسلمه التقارير إحالتها إلى اللجنة للنظر فيها .
- 2- تقوم الدول الأطراف بتقديم التقرير الأول إلى اللجنة خلال سنة من تاريخ دخول الميثاق حيز التنفيذ بالنسبة لكل دولة طرف، وتقريراً دورياً كل ثلاثة أعوام. ويجوز للجنة أن تطلب من الدول الأطراف

معلومات إضافية ذات صلة بتنفيذ الميثاق.

- 3- تدرس اللجنة التقارير التي تقدمها الدول الأطراف وفقاً للفقرة (2) بحضور من يمثل الدولة المعنية لمناقشة التقرير.
- 4- تناقش اللجنة التقرير وتبدي ملاحظاتها وتقدم التوصيات الواجب اتخاذها طبقاً لأهداف الميثاق.
- 5- تحيل اللجنة تقريراً سنوياً يتضمن ملاحظاتها وتوصياتها إلى مجلس الجامعة عن طريق الأمين العام.
- 6- تعتبر تقارير اللجنة وملاحظاتها الختامية وتوصياتها وثائق علنية تعمل اللجنة على نشرها على نطاق واسع.

المادة التاسعة والأربعون

- 1- يعرض الأمين العام لجامعة الدول العربية هذا الميثاق - بعد موافقة مجلس الجامعة عليه - على الدول الأعضاء للتوقيع والتصديق عليه أو الانضمام إليه.
- 2- يدخل هذا الميثاق حيز النفاذ بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة التصديق السابعة لدى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية.
- 3- يصبح هذا الميثاق نافذاً بالنسبة لكل دولة - بعد دخوله حيز النفاذ - بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها لدى الأمانة العامة.
- 4- يقوم الأمين العام بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة التصديق أو الانضمام.

المادة الخمسون

يمكن لأية دولة طرف، بواسطة الأمين العام تقديم اقتراحات مكتوبة لتعديل هذا الميثاق، وبعد تعميم هذه التعديلات على الدول الأعضاء يدعو الأمين العام الدول الأطراف للنظر في التعديلات المقترحة لإقرارها قبل عرضها على مجلس الجامعة لاعتمادها.

المادة الحادية والخمسون

يبدأ نفاذ التعديلات بالنسبة للدول الأطراف التي صدقت عليها بعد اكتمال تصديق ثلثي الدول الأطراف على التعديلات.

المادة الثانية والخمسون

يمكن لأية دولة طرف أن تقترح ملاحق إضافية اختيارية لهذا الميثاق ويتخذ في إقرارها الإجراءات التي تتبع في إقرار تعديلات الميثاق.

المادة الثالثة والخمسون

- 1- يجوز لأية دولة - عند توقيع هذا الميثاق أو عند إيداع وثائق التصديق عليه أو الانضمام إليه- أن تتحفظ على أية مادة في الميثاق، على ألا يتعارض هذا التحفظ مع هدف الميثاق وغرضه الأساسي.
- 2- يجوز - في أي وقت - لأية دولة طرف أبدت تحفظاً وفقاً للفقرة (1) من هذه المادة، أن تسحب هذا التحفظ بإرسال إشعار إلى الأمين العام لجامعة الدول العربية.
- 3- يقوم الأمين العام بإشعار الدول الأعضاء بالتحفظات المبدأة وبطلبات سحبها.

التوقيعات

- عن المملكة الأردنية الهاشمية
- عن دولة الإمارات العربية المتحدة
- عن مملكة البحرين
- عن الجمهورية التونسية
- عن الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
- عن جمهورية جيبوتي
- عن المملكة العربية السعودية
- عن جمهورية السودان
- عن الجمهورية العربية السورية
- عن جمهورية الصومال
- عن جمهورية العراق
- عن سلطنة عُمان
- عن دولة فلسطين
- عن دولة قطر
- عن جمهورية القمر المتحدة
- عن دولة الكويت
- عن الجمهورية اللبنانية
- عن الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
- عن جمهورية مصر العربية
- عن المملكة المغربية
- عن الجمهورية الإسلامية الموريتانية
- عن الجمهورية اليمنية

La Convenzione sui Diritti del Fanciullo nell'Islām

Organizzazione per la Conferenza Islamica - 2005

عهد

حقوق الطفل في الإسلام

إن الدول الأطراف في هذا العهد

إيماناً منها بأن الإسلام بقيمه ومبادئه يشكل أنماط السلوك للمجتمع المسلم بما يوفر له الأمن والاستقرار ، ويحقق له التقدم والازدهار في كنف الأسرة التي هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع .

وانطلاقاً من الجهود الإسلامية المعنية بقضايا الطفولة والتي ساهمت في بلورة اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ م ، التي أبرمت في إطار الأمم المتحدة .

ومراعاة لأهداف منظمة المؤتمر الإسلامي المحددة في ميثاقها وقرارات قممها ومؤتمراتها الوزارية والاتفاقات الدولية التي أبرمتها الدول الأعضاء بها .

وتأكيداً للمبادئ الواردة في إعلان دكا لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المؤتمر الإسلامي الرابع عشر لوزراء الخارجية في ديسمبر ١٩٨٣ م ، وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي أقره المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية بالقرار رقم ١٩/٤٩ س (١٩٩٠م) ، وفي إعلان حقوق الطفل ورعايته في الإسلام الذي أقره مؤتمر القمة الإسلامي السابع بالقرار رقم ٧/١٦-ث (ق . إ) (١٩٩٤م) .

وتأكيداً للدور الحضاري التاريخي للأمة الإسلامية ، ومساهمة في الجهود الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان .

وإيماننا منها بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام هي جزء منه ، لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها .

ووعينا منها بجسامة المسؤولية تجاه الطفل على وجه الخصوص إذ هو طليعة مستقبل الأمة وصانع غدها .

وسعينا لتطوير الأداء الإسلامي في قطاع الطفولة بغية ملائمة الأطر والآليات لمواجهة حجم التغيرات والتحديات المتسارعة وانعكاساتها على هذا القطاع .

وإدراكنا منها بأن أولى خطوات العمل الجاد تبدأ بالاستبصار الواعي بأهم التحديات المتراكمة والمتوقعة التي تواجه الأمة وعلى رأسها الآثار السلبية للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية ، وتراجع دور الأسرة ، وضعف مشاعر الانتماء وتفكك الروابط الأسرية وتراجع دور القيم والمفاهيم وقصور الخدمات الصحية والتعليمية ، واستمرار ظاهرة الأمية ، فضلا عن الآثار السلبية الناجمة عن التطور المتسارع في العلوم والاتصالات وثورة المعلومات مع استمرار وجود أنماط سلبية من التقاليد الموروثة .

وآخذاً في الاعتبار تحمل الأطفال - باعتبارهم من الكيان الهش في المجتمع - لأكبر قسط من المعاناة نتيجة للكوارث الطبيعية وتلك التي من صنع الإنسان مما ينجم عنه ظواهر مأساوية تتمثل في اليتيم والتشرد ، واستغلال الأطفال في أعمال عسكرية أو قاسية أو خطيرة أو غير مشروعة ، فضلا عن معاناة الأطفال اللاجئين والموجودين في السجون والرازيحين تحت ظروف الاحتلال ، والمشردين والمفقودين نتيجة النزاعات المسلحة أو المجاعات ، مما ساهم في ازدياد ظاهرة العنف بين الأطفال ، وزيادة أعداد المعاقين منهم بدنيا وذهنيا واجتماعيا .

وإيماننا منها بأن الأمر يقتضي اتخاذ موقف يكرس الالتزام بحقوق الطفل ويؤكد العزم على مواصلة الجهد لتفعيل هذه الحقوق وتذليل العقبات التي تعترض طريق الأمة .

وثيقة منها بأن الأمة لديها من الإمكانيات والمقومات ما يكفل لها التغلب على الصعوبات التي تواجهها ، بما يتوفر لديها من قيم دينية واجتماعية سامية ، تمثل فيها الأسرة والطفل مكانة مميزة دعائمها المودة والرحمة ، ومن موارد بشرية هامة تتيح لها إمكانية تحقيق تنمية شاملة ومستدامة .

وإذ تنقرو بحق الطفل في أن تتعرض شخصيته في بيئة عائلية تسودها القيم الأصيلة والمحبة والتفاهم بما يمكنه من ممارسة حقوقه دون أي تمييز .

ومساندة منها للخطط والبرامج والمشروعات الرامية إلى النهوض بأوضاع الطفولة في العالم الإسلامي ، بما في ذلك بلورة تشريعات أو نظم وطنية تكفل ممارسة الطفل لحقوقه الكاملة .

واعتبارا لكون هذا العهد يؤكد على حقوق الطفل في الشريعة الإسلامية وأحكامها مع مراعاة التشريعات الداخلية للدول ، وكذا مراعاة حقوق أطفال الأقليات والجاليات غير المسلمة تأكيدا للحقوق الإنسانية التي يشترك فيها الطفل المسلم وغير المسلم .

اتفقت على ما يلي

المادة الأولى

تعريف الطفل

لأغراض هذا العهد ، يعني الطفل كل إنسان لم يبلغ سن الرشد وفقا للقانون المطبق عليه .

المادة الثانية

المقاصد

يهدف هذا العهد إلى تحقيق المقاصد التالية :

- (١) رعاية الأسرة وتعزيز إمكاناتها ، وتقديم الدعم اللازم لها للحيلولة دون تروّي أوضاعها الاقتصادية أو الاجتماعية أو الصحية ، وتأهيل الزوجين لضمان قيامهما بواجبهما في تربية الأطفال وغنائهم بدنيا ونفسيا وسلوكيا .
- (٢) تأمين طفولة سوية وآمنة وضمان تنشئة أجيال من الأطفال المسلمين يؤمنون بربهم ، ويتمسكون بعقيدتهم ويخلصون لأوطانهم ، ويلتزمون بمبادئ الحق والخير فكريا وعملا والشعور بالانتماء إلى الحضارة الإسلامية .
- (٣) تعميم وتعميق الاهتمام بمرحلة الطفولة والمراهقة ورعايتها رعاية كاملة ، بما ينشئ أجيالا صالحة لمجتمعهم .
- (٤) تعميم التعليم الأساسي الإلزامي والثانوي بالجان لجميع الأطفال ، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الجنسية أو الدين أو المولد أو أي اعتبار آخر ، وتطوير التعليم من خلال الارتقاء بالمناهج والمعلمين ، وإتاحة فرص التدريب المهني .
- (٥) توفير الفرصة للطفل لاكتشاف مواهبه وإدراك أهميته ومكانته في المجتمع ، من خلال الأسرة والمؤسسات المعنية ، وتشجيعه للمشاركة في الحياة الثقافية للمجتمع .
- (٦) توفير الرعاية اللازمة للأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة ، ولمن يعيشون في أحوال صعبة ومعالجة الأسباب التي تؤدي إلى ذلك .
- (٧) تقديم المساعدة والدعم الممكنين للأطفال المسلمين في جميع أنحاء العالم بالتنسيق مع الحكومات أو من خلال الآليات الدولية .

المادة الثالثة

المبادئ

لبلوغ المقاصد الواردة في المادة الثانية يجب

- (١) احترام أحكام الشريعة الإسلامية ومراعاة التشريعات الداخلية للدول الأعضاء .
- (٢) احترام أهداف ومبادئ منظمة المؤتمر الإسلامي .
- (٣) إعطاء أولوية على حقوق الأطفال ، ومصالحهم ، وحمايتهم ، وتنميتهم .
- (٤) المساواة في الرعاية والحقوق والواجبات بين الأطفال .
- (٥) مراعاة عدم التدخل في الشئون الداخلية لأي دولة .
- (٦) مراعاة ثوابت الأمة الإسلامية الثقافية والحضارية .

المادة الرابعة

واجبات الدول

تعمل الدول الأطراف على ما يلي :

- (١) احترام الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد ، واتخاذ التدابير اللازمة لنفاذه ، وفقا لإجراءاتها الداخلية .

(٢) احترام مسئوليات وحقوق الوالدين أو الأوصياء أو غيرهم من الأشخاص المسؤولين عن الطفل ، وفقاً لإجراءاتها الداخلية بما تقتضيه مصلحة الطفل .

(٣) إنهاء العمل بالأعراف أو التقاليد أو الممارسات التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية ، والحقوق والواجبات المنصوص عليها في هذا العهد .

المادة الخامسة

المساواة

تكفل الدول الأطراف تساوي جميع الأطفال بمقتضى التشريع في التمتع بالحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا العهد ، بغض النظر عن الجنس أو المولد أو العرق أو الدين أو اللغة أو الانتماء السياسي ، أو أي اعتبار آخر يقوم في حق الطفل أو الأسرة أو من يمثلها شرعاً أو قانوناً .

المادة السادسة

الحق في الحياة

(١) للطفل الحق في الحياة ، منذ كونه جنيناً في بطن أمه ، أو في حال تعرض أمه للوفاة ، ويحظر الإجهاض ، إلا في حالات الضرورة التي تقتضيها مصلحة الأم أو الجنين أو كليهما وله حق النسب والتملك والميراث والنفقة .

(٢) تكفل الدول الأطراف مقومات بقاء الطفل ونمائه وحمايته من العنف وسوء المعاملة والاستغلال وتردي أحواله المعيشية والصحية .

المادة السابعة

الهوية

- (١) للطفل الحق منذ ولادته في اسم حسن وتسجيله لدى الجهات المختصة وتحديد نسبه وجنسيته ومعرفة والديه وجميع أقاربه وذوي رحمه وأمه من الرضاعة .
- (٢) تحافظ الدول الأطراف على عناصر هوية الطفل ، بما في ذلك اسمه ، جنسيته ، وصلته العائلية وفقا لقوانينها الداخلية ، وتبذل مساعيها الحثيئة لحل مشكلة انعدام الجنسية لأي طفل يولد على إقليمها ، أو يولد لأحد رعاياها خارج إقليمها .
- (٣) الطفل المجهول النسب ومن في حكمه ، له الحق في الكفالة ، والرعاية دون التبني وله الحق في اسم ولقب وجنسية .

المادة الثامنة

تماسك الأسرة

- (١) تحمي الدول الأطراف ، الأسرة من عوامل الضعف والانحلال ، وتعمل على توفير الرعاية لأفرادها والأخذ بأسباب التماسك والتوازن بقدر الإمكانيات المتاحة .
- (٢) لا يفصل الطفل عن والديه على كره منهما ، ولا تسقط ولا يتهما عليه إلا لضرورة قصوى ولمصلحة الطفل وبمسوغ شرعي ، ووفقا للإجراءات الداخلية ، ورهنا بقواعد قضائية تتاح فيها الفرصة ليدي الطفل أو الوالدان ، أحدهما أو كلاهما أو من يمثله ، أو أحد أعضاء الأسرة طلباته .

- (٣) تراعي الدول الأطراف في سياستها الاجتماعية مصالح الطفل الفضلى ، وإذا اقتضت فصله عن والديه ، فلا يحرم من إقامة صلة بهما .
- (٤) يسمح للطفل بمغادرة دولته للإقامة مع والديه أو أحدهما في دولة أخرى ، ما لم يكن قد تم فصله عنهما وفقا للفقرة الثانية من هذه المادة ، أو تعارضت المغادرة مع القيود المفروضة وفقا للإجراءات السارية داخل الدولة .

المادة التاسعة

الحريات الخاصة

- (١) لكل طفل قادر حسب سنه ونضجه تكوين آرائه الخاصة وحق التعبير عنها بحرية في جميع الأمور التي تمسه ، سواء بالقول أو الكتابة أو أية وسيلة أخرى مشروعة ، وبما لا يتعارض مع الشريعة وقواعد السلوك .
- (٢) لكل طفل الحق في احترام حياته الخاصة ، ومع ذلك فللوالدين ، ولمن يمثلهم شرعا ، ممارسة إشراف إسلامي إنساني على سلوك الطفل ، ولا يخضع الطفل في ذلك إلا للقيود التي يقرها النظام ، واللازمة لحماية النظام العام أو الأمن العام أو الآداب العامة أو الصحة العامة أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين .

المادة العاشرة

حرية التجمع

- لكل طفل الحق في تكوين أو الانضمام لأي تجمع مدني سلمي بما يتفق مع القواعد الشرعية أو القانونية والنظامية في مجتمعه وبما يتناسب مع عمره ولا يؤثر على سلوكه وصحته وأسرته وتراثه .

المادة الحادية عشرة

التربية

- (١) التربية السليمة حق للطفل ، يتحمل الوالدان أو الوصي حسب الأحوال المسؤولية عنها ، وتساعدهم مؤسسات الدولة قدر إمكاناتها .
- (٢) تهدف تربية الطفل إلى :

- أ- تنمية شخصيته وقيمه الدينية والأخلاقية وشعوره بالمواطنة و بالتضامن الإسلامي والإنساني ، وبث روح التفاهم والحوار والتسامح والصداقة بين الشعوب .
- ب- تشجيع اكتسابه المهارات والقدرات التي يواجه بها المواقف الجديدة ، ويتخلص بها من التقاليد السلبية ، وينشأ بها على التفكير العلمي والموضوعي .

المادة الثانية عشرة

التعليم والثقافة

- (١) لكل طفل حق في التعليم المجاني الإلزامي الأساسي ، بتعليمه مبادئ التربية الإسلامية (العقيدة والشرعة ، وحسب الأحوال) وتوفير الوسائل اللازمة لتنمية قدراته العقلية والنفسية والبدنية بما يسمح له بالانفتاح على المعايير المشتركة للثقافات الإنسانية .
- (٢) على الدول الأطراف في هذا العهد توفير :

- أ- التعليم الأساسي الإلزامي مجانا لجميع الأطفال على قدم المساواة .
- ب- التعليم الثانوي مجانا وتدرجيا ، بحيث يكون - خلال عشر سنوات - في متناول جميع

الأطفال .

ج- التعليم العالي مع مراعاة قدرات كل طفل ورغبته ، حسب نظام التعليم في كل دولة .

د- حق الطفل في اللباس الذي يوافق معتقداته مع الالتزام بالشريعة الإسلامية والآداب العامة وما لا يحدد الحياء .

هـ- معالجة فعالة لمشكلة الأمية والتوقف عن التعليم والتخلف الأساسي .

و- رعاية المتفوقين والموهوبين في جميع مراحل التعليم .

ز- إنتاج ونشر كتب الأطفال وإنشاء مكتبات لهم ، والاستفادة من وسائل الإعلام في نشر المواد الثقافية والاجتماعية والفنية ، الخاصة بالطفل ، وتشجيع ثقافته .

(٣) حق الطفل المقارب للبلوغ في الحصول على الثقافة الجنسية الصحيحة المميّزة بين الحلال والحرام .

(٤) لا تتعارض أحكام هذه المادة والمادة الحادية عشرة السابقة لها، مع حرية انتساب الطفل المسلم للمؤسسات التعليمية الخاصة شريطة احترامها لأحكام الشريعة الإسلامية ، ومراعاة التعليم في تلك المؤسسات للقواعد التي تضعها الدول .

المادة الثالثة عشرة

أوقات الراحة والأنشطة

(١) للطفل الحق في أوقات الراحة ، وممارسة الألعاب ، والأنشطة المشروعة المناسبة لسنه في وقت الفراغ .

- (٢) للطفل الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والفنية والاجتماعية .
- (٣) للوالدين أو المسئول عن الطفل شرعا أو قانونا ، الإشراف على ممارسة الطفل للأنشطة التي يريدونها وفقا لهذه المادة ، وفي إطار الضوابط التربوية والدينية والأخلاقية .

المادة الرابعة عشرة

المستوى المعيشي الاجتماعي

- (١) الحضانة والتفقة حق لكل طفل ، لحفظ كيانه من الهلكة ، لعدم قدرته على حفظ نفسه والإنفاق عليها .
- (٢) تعترف الدول الأطراف لكل طفل ، بالحق في الانتفاع من الضمان الاجتماعي ، وفقا لقانونها الوطني .
- (٣) تلتزم الدول الأطراف بالعمل على التخفيض - بقدر الإمكان - للطفل في أسعار الخدمات والأجور والإعفاء من الرسوم والضرائب .
- (٤) لكل طفل الحق في مستوى معيشي ملائم لنموه العقلي والنفسي والبدني والاجتماعي .
- (٥) تضمن الدول الأطراف للطفل التدابير الإلزامية لإجبار الوالدين أو المسئول عنه شرعا أو قانونا الإنفاق عليه في حدود استطاعتهم .

المادة الخامسة عشرة

صحة الطفل

للطفل الحق في الرعاية الصحية جسديا ونفسيا ، ويتحقق ذلك عن طريق :

- (١) كفالة رعاية الأم ، منذ بدء الحمل والرضاعة الطبيعية منها ، أو ممن يقوم مقامها ، إذا تعذر إرضاعها له .
- (٢) حقه في تخفيف بعض الأحكام الشرعية والقضائية عمن ترضعه شرعا لمصلحته ، وتأجيل بعض العقوبات الصادرة عليها لمصلحته ، وتخفيف مهام العمل للمرضعة والحامل ، وكذلك التخفيف من ساعات العمل .
- (٣) حقه في التدابير اللازمة لخفض معدلات وفيات المواليد والأطفال .
- (٤) ضرورة إجراء الفحوص الطبية للمقدمين على الزواج قصد التأكد من عدم وجود مسببات أمراض وراثية أو معدية فيها خطورة على الطفل .
- (٥) حق الطفل الذكر في الختان .
- (٦) عدم تدخل الوالدين أو غيرهما طبييا لتغيير لون أو شكل أو صفات أو جنس الجنين في بطن أمه ، إلا لضرورة طبية .
- (٧) تقديم الرعاية الطبية الوقائية ، ومكافحة الأمراض ، وسوء التغذية ، وتوفير الرعاية الصحية اللازمة لأمة لمصلحته .

(٨) حق الطفل على الدولة والمجتمع ، في تقديم المعلومات والخدمات الطبية للأمهات ، لتوعيتهن ومساعدتهن على تحسين صحة أطفالهن .

(٩) ضمان حق الطفل في وقايته من المواد المخدرة والمسكرات والمواد الضارة الأخرى ، وكذا الأمراض المعدية والسارية .

المادة السادسة عشرة

الأطفال المعوقون وذوو الاحتياجات الخاصة

(١) للطفل المعوق أو ذي الاحتياجات الخاصة الحق في الحصول على رعاية خاصة بما يضمن حقوقه كاملة وبما تتناسب مع حالته وظروف والديه أو المسؤول عنه والإمكانات المتاحة .

(٢) تهدف رعاية الطفل المعاق أو ذي الاحتياجات الخاصة ، إلى تعليمه وتأهيله وتدريبه ، وتوفير الوسائل الملائمة (الخدمات الطبية والنفسية والاجتماعية والتربوية والمهنية والترفيهية) لحركته لتمكينه من الاندماج في المجتمع ، وينبغي أن تبذل له هذه الخدمات بالجنان أو برسوم زهيدة ما أمكن ذلك .

المادة السابعة عشرة

حماية الطفل

تتخذ الدول الأطراف التدابير اللازمة لحماية الطفل من :

(١) الاستخدام غير المشروع للمخدرات والمسكرات والمواد الضارة ، أو المساهمة في إنتاجها وترويجها أو الاتجار فيها .

- (٢) جميع أشكال التعذيب أو المعاملة غير الإنسانية أو المهينة ، في جميع الظروف والأحوال ، أو تهريبه أو خطفه أو الاتجار به .
- (٣) الاستغلال بكل أنواعه وخصوصا الاستغلال الجنسي .
- (٤) التأثير الثقافي والفكري والإعلامي والاتصالي ، المخالف للشريعة الإسلامية ، أو المصالح الوطنية للدول الأطراف .
- (٥) حماية الأطفال بعدم إشراكهم في النزاعات المسلحة والحروب .

المادة الثامنة عشرة

عمل الأطفال

- (١) لا يمارس الطفل أي عمل ينطوي على مخاطر أو يعطل تربيته أو تعليمه أو يكون على حساب صحته أو نموه البدني أو الروحي .
- (٢) تضع القوانين الداخلية لكل دولة ، حدا أدنى لسن العمل وساعاته وشروطه ، وتفرض عقوبات على المخالفين .

المادة التاسعة عشرة

العدالة

- (١) لا يحرم الطفل من حريته إلا وفقا للقانون ولفترة زمنية مناسبة ومحددة .

(٢) يعامل الطفل المحروم من حريته معاملة تتفق ومعنى الكرامة واحترام حقوق الإنسان ، وحياته الأساسية ، ومراعاة احتياجات الأشخاص الذين هم في سنه .

(٣) تراعي الدول الأطراف :

- أ- فصل الطفل المحروم من حريته عن البالغين في أماكن خاصة بالأطفال الجانحين .
- ب- إخطار الطفل فوراً ومباشرة بالتهم المنسوبة إليه ، حين استدعائه أو القبض عليه ، مع دعوة والديه أو المسؤول عنه أو محاميه للحضور معه .
- ج- تقديم المساعدة القانونية والإنسانية التي يحتاجها الطفل ، بما في ذلك الاستعانة بمحام ومترجم فوري إذا لزم الأمر .
- د- سرعة البت في القضية من محكمة خاصة بالأطفال ، وإمكان الطعن في الحكم أمام محكمة أعلى ، حال إدانته .
- هـ- عدم إجبار الطفل على الإقرار بما نسب إليه أو الإدلاء بالشهادة .
- و- اعتبار العقوبة وسيلة إصلاح ، ورعاية لتأهيل الطفل وإعادة اندماجه في المجتمع .
- ز- تحديد سن أدنى ، لا يحاكم الطفل دونه .
- ح- تأمين احترام الحياة الخاصة للطفل أثناء جميع مراحل الدعوى .

المادة العشرون

مسئولية الوالدين والحماية من الممارسات الضارة

- (١) تقع على عاتق الوالدين أو المسؤول عن الطفل شرعا أو قانونا ، تربيته وحسن تنشئته .
- (٢) على الوالدين ، أو المسؤول عن الطفل شرعا أو قانونا ، والدول الأطراف ، حماية الطفل ، من الممارسات والأعراف الضارة صحيا أو اجتماعيا أو ثقافيا ، أو المؤثرة سلبا على رفايته أو كرامته أو نمائه ، أو تلك التي يترتب عليها تمييز بين الأطفال على أساس الجنس أو غير ذلك بمقتضى النظام بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية .

المادة الحادية والعشرون

الأطفال اللاجئين

- على الدول الأطراف أن تكفل - بقدر الإمكان - تمتع الأطفال اللاجئين أو من في حكمهم بالحقوق المنصوص عليها في هذا العهد ضمن تشريعها الوطنية .

المادة الثانية والعشرون

التوقيع والتصديق أو الانضمام

- (١) يفتح باب التوقيع على هذا العهد لجميع الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي .
- (٢) يفتح باب التصديق والانضمام إلى هذا العهد لجميع الدول الأعضاء .
- (٣) تودع وثائق التصديق لدى الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي .

المادة الثالثة والعشرون

نفاذ العهد

- (١) يبدأ نفاذ هذا العهد في اليوم الثلاثين الذي يلي إيداع وثيقة التصديق العشرين لدى الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي .
- (٢) يبدأ نفاذ هذا العهد بالنسبة للدولة المنضمة في اليوم الثلاثين الذي يلي تاريخ إيداع وثيقة انضمام تلك الدولة .

المادة الرابعة والعشرون

آلية تنفيذ العهد

- (١) تتفق الدول الأطراف في هذا العهد على إنشاء اللجنة الإسلامية لحقوق الطفل ، وتتألف اللجنة من ممثلي جميع الدول الأطراف في هذا العهد ، وتعد اجتماعاتها بمقر الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي مرة كل سنتين ، اعتباراً من تاريخ دخول هذا العهد حيز النفاذ لبحث التطور الذي تم إحرازه في تنفيذ هذا العهد .
- (٢) تخضع مداوالات الاجتماع ، الذي يكتمل نصابه بحضور ثلثي الدول الأطراف في العهد ، للقواعد الإجرائية المعمول بها في اجتماعات منظمة المؤتمر الإسلامي .

المادة الخامسة والعشرون

التحفظ والانسحاب والتعديل

- (١) يحق للدول الأعضاء التحفظ على بعض بنود هذا العهد أو سحب تحفظها بعد إشعار الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي بذلك .

- (٢) يحق لكل دولة عضو الانسحاب من العهد بعد إخطار الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي بذلك ،
ويصبح الانسحاب ساريا في اليوم الثلاثين الذي يلي تاريخ استلام الأمين العام لهذا الإشعار .
- (٣) يجوز لأي دولة طرف أن تتقدم بطلب تعديل هذا العهد بإخطار مكتوب للأمين العام لمنظمة المؤتمر
الإسلامي ، ولا يصبح التعديل ساريا إلا بموافقة ثلثي الدول الأعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي .

المادة السادسة والعشرون

اللغات الرسمية

حرر هذا العهد باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية ، التي تتساوى جميعها في الحجية .

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (2011), *Appel Timmouzgha pour la démocratie*, Edition Edgl, Rabat.
- ABD AL-QĀDĪR KĀMIL A. ‘A. (1970), *Islam and the race question*, n. 5, Unesco, Paris.
- ABROUS N. (2010), *L’enseignement du Tamazight en Algérie : genèse et contexte du lancement des classes pilotes dans les régions berbérophones*, in “Langues et Linguistique”, 25-26, pp. 11-28.
- ABU SAHLIEH S. A. A. (1994), *Les musulmans face aux droits de l’homme. Religion&droit&politique. Étude et documents*, Bochum, Winkler.
- ID. (2011), *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti e istituzioni*, Carocci, Roma (ed. or. *Introduction à la société musulmane*, 2006).
- ‘AMMARAH M. (2003), *al-Islām wa l-aqaliyyāt al-māḍī.. wa-l-ḥāḍir.. wa-l-mustaqbal* [L’Islām e le minoranze: passato, presente e futuro], Maktabah aš-šurūq ad-dawliyyah, al-Qāhirah.
- AGADUÉ J., BEHNSTEDT P. (2006), *Berber*, in Versteegh K., Eid M., Elgibali A., Woidich M., Zaborski A. (eds), *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, Vol. I, Brill, Leiden, pp. 289-293.
- AÏT MOUS F. (2011), *Les enjeux de l’amazighité au Maroc*, in “Confluences Méditerranées”, 78, pp. 121-131.
- AL-ASAD N. D. (1993), *al-Aqalliyāt fī al-Islām* [Le minoranze in seno all’Islām], in “Académia”, 10, pp. 63-73.
- AL-BĀQILLĀNĪ A. B. M., *I’ğāz al-Qur’ān* in Von Grunebaum G. E. (1950), *A Tenth-century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The Sections on Poetry of al-Baqillani’s I’ğāz al-Qur’ān*, The University of Chicago Press, Chicago-Illinois.
- AL-ḤAMĪDĪ Ḥ. B. Ş. (1994), *Nuṣū’ al-fikr al-siyyāsī al-islāmī min ḥilāl « ṣaḥīfah » al-madīnah* [Origine del pensiero politico islamico attraverso la Costituzione di Medina], Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrut.
- AL-SAMMĀK M. (1990), *al-Aqalliyāt bayna al-‘urūbah wa al-Islām* [Le minoranze tra l’arabismo e l’Islām], Dār al-‘ilm li-l-malāyyin, Bayrut.

- AMALDI D. (2004), *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna.
- ANGHELESCU N. (1993), *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Silvio Zamorani Editore, Torino (ed. or. *Limba și cultură în civilizația arabă*, 1986).
- ARAL B. (2004), *The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire*, in "Human Rights Quarterly", 26, pp. 454-82.
- AZIZ A. M. (2011), *The Kurds of Iraq. Ethnonationalism and National Identity in Iraqi Kurdistan*, I.B. Tauris, London-New York.
- BADAWĪ S. M. (1973), *Mustawīyyāt al-‘arabiyyah al-mu ‘aṣirah fī misr* [Livelli di lingua in arabo contemporaneo in Egitto], citato da Durand (2009).
- BANFI E., GRANDI N. (a cura di) (2008), *Le lingue extraeuropee: Asia e Africa*, Carocci, Roma.
- BASSIOUNEY R. (2009), *Arabic Sociolinguistics*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- BAUMGARTEN J. (2003), *Langues juives ou langues des Juifs*, in Alvarez-Péire F. e Baumgarten J. (éd.) (2003), *Linguistique des langues juives et linguistique générale*, CNRS Éditions, Paris, pp. 15-41.
- BAUSANI A. (1999), *L'Islam*, Garzanti, Milano (1a ed. 1980).
- BECCARIA G. L. (a cura di) (2004), *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.
- BEGUINOT F. (1921), *Chi sono i Berberi – parte I*, in "Oriente Moderno", 4, pp. 240-247.
- BEN-DOR G. (1999), *Minorities in the Middle East. Theory and Practice*, in Bengio O., Ben-Dor G. (1999), pp. 1-28.
- BEN JALLOUN T. (2004), *Défendre la diversité culturelle de Maghreb*, in Lacoste C. e Lacoste Y. (éd.) (2004), pp. 96-98.
- BEN MHENNI L. (2011), *Tunisian girl. La rivoluzione vista da un blog*, Alegre, Roma.

- BENGIO O., BEN-DOR G. (1999), *Minorities and the State in the Arab World*, Lynne Rienner Publishers, Boulder/London.
- BENKORICH Nora (2012), *Les minorités dans le « Printemps Syrien » Tous avec Bachar ?*, in “Le debat”, 169, pp. 23-34.
- BERQUE J. (1978), *Gli Arabi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.
- BERRUTO G. (2007), *Prima lezione di sociolinguistica*, Laterza, Bari (1a ed. 2004).
- ID. (2010), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Bari (1a ed. 1995).
- BLAU J. (1980), *Manuel de kurde. Dialect Sorani*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- BLAU J., BARAK V. (1999), *Manuel de Kurde Kurmanji*, L'Harmattan, Paris.
- BORRMANS M. (1984), *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nell'Islam*, in Traini R. (a cura di), *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Vol. I, Tipografia Don Bosco, Roma, pp. 95-117.
- ID. (1995), *I diritti dell'uomo e le istituzioni islamiche*, in Branca P., Brugatelli V. (a cura di), *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Milano, pp. 15-41.
- BOUAZIZ M. (2013), *Le 20 février entre conservatismes et modernité*, in “Zamane”, 1, pp. 166-171.
- BOUKOUS A. (1995), *La langue berbère : maintien et changement*, in “International Journal of the Sociology of Language”, 112, pp. 9-28.
- ID. (2005), *L'amazighe dans l'éducation : enjeux d'une réforme*, Raspail M. (éd.) (2005), pp. 249-59.
- ID. (2010), *L'Institut Royale de la Culture Amazighe : une institution dévolue à la promotion de l'amazighe au Maroc*, in Yacine T., Roque M. A., Ghaki M., Chakif M. (éd.) (2010), pp. 109-117.
- ID. (2013), *Revitalisation de l'Amazigh. Enjeux et strategies*, in “Language et société”, 143, pp. 9-26.
- BOUKOUS A., AGNAOU F. (2010), *Enseignement des langues minorées : le cas de l'Amazighe au Maroc*, in “Langues et Linguistique”, 25-26, pp. 1-10.

- BOUMALK A. (2005), *Construction d'une norme en Amazighe, passage obligé, risque d'impasse?*, in Raspail M. (sous la direction de) (2005), pp. 187-198.
- BOUOUD A. (2011a), *La régionalisation : la géographie linguistique et le principe de territorialité de l'aire linguistique amazighe*, in Id. (2011), *Réflexions sur la langue amazighe : évaluation et perspective*, Chams Éditions, Rabat, pp. 69-97.
- ID. (2011b), *Quel statut pour l'Amazighe dans la nouvelle constitution marocaine*, , in Id. (2011), *Réflexions sur la langue amazighe : évaluation et perspective*, Chams Éditions, Rabat, pp. 113-21.
- ID. (2011c), *L'Amazighe : langue officielle*, in Id. (2011), *Réflexions sur la langue amazighe : évaluation et perspective*, Chams Éditions, Rabat, pp. 153-70.
- BOUSSOFARA-OMAR N. (2006), *Diglossia*, in Versteegh K., Eid M., Elgibali A., Woidich M., Zabroski A. (eds), *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, Vol. I, Brill, Leiden, pp. 629-37.
- BOUSTANI R., FARGUES P. (1990), *Atlas du Monde Arabe*, Bordes, Paris.
- BOUZAKHAR M. F. (2011), *Il manifesto berbero del dopo-Gheddafi*, in "Limes" 5, pp. 275-277.
- BRETON R. (2008), *Atlas des minorités dans le monde*, Éditions Autrement, Paris.
- BRETON R. (2010), *Atlante mondiale delle lingue*, Avallardi, Milano (ed. or. *Atlas des langues du monde*, 2003).
- BRETON R., SUSS C. (2012), *Atlas des minorités dans le monde*, Éditions Autrement – Courrier International, Paris.
- BRETT M., FENTRESS E. (1996), *The Berbers*, Oxford Blackwell, Oxford.
- BRUGNATELLI V. (1996), *I Berberi nel Nord Africa post-coloniale*, in Bombi R. e Graffi G. (a cura di) (1996), *Ethnos e comunità linguistica: un confronto metodologico disciplinare*, Forum, Udine, pp. 229-243.
- ID., *La famiglia delle lingue afro-asiatiche (o camito-semitiche)*, in Banfi E., Grandi N. (a cura di) (2008), pp. 443-87.
- ID. (2011), *Non solo arabi: le radici berbere del nuovo Nordafrica*, in "Limes" 5, pp.

257-264.

ID. (2012), *Libia inedita*, L'Asino d'oro, Roma.

CALVET J. L. (1996), *Le politiques linguistiques*, Presses Universitaires de France, Paris.

CAMERA D'AFFLITTO Isabella (2007), *Letteratura araba contemporanea*, Carocci, Roma (1a ed. 1998).

CAMILLERI A., DE MAURO T. (2013), *La lingua batte dove il dente duole*, Laterza, Bari.

CANDOTTI M. P., DA MILANO F., *Le lingue indo-europee in Asia*, in Banfi, Grandi (2008), pp. 81-142.

CAPEZZONE L., SALATI M. (2006), *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma.

CAPOTORTI F. (1991), *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistics Minorities*, United Nations, New York.

CARDONA G. R. (1988), *Introduzione alla sociolinguistica*, Loescher, Torino (1a ed. 1987).

CASPAR R. (1983), *Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans*, in «Islamochristiana» 9, pp. 13-24.

CASTELLINO J., CAVANAUGH K. A. (2014), *Transformations in the Middle East: the Importance of the Minority Question*, in Kymlicka W. e Pfösl E. (eds) (2014), pp. 53-73.

CASTELLINO J., CAVANAUGH K. A. (eds) (2013), *Minority Rights in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford.

CATTAN S. (1950), *La lega araba nel suo primo quinquennio*, in "Oriente Moderno", XXX, pp. 105-109.

CERRETTI C., FUSCO N. (2007), *Geografia e minoranze*, Carocci, Roma.

CHABRY L., CHABRY A. (1984), *Politique et Minorités au Proche-Orient. Les raisons d'une explosion*, Maisonneuve & Larose, Paris.

- CHAKER S. (1996), *Enseignement (du berbère)*, in *Encyclopédie Berbère*, Vol. XVII, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 2644-48.
- ID. (ed) (1998a), *Langues et pouvoir. De l'Afrique du Nord à l'Extrême-Orient*, Edisud, Aix-en-Provence.
- ID. (1998b), *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris (1a ed. 1989).
- ID. (1999), *La langue berbère : entre marginalisation et affirmation*, in Manzano F. (éd.) (1999), pp. 11-21.
- ID. (2004), *Kabylie : la langue*, in *Encyclopédie Berbère*, Vol. XXVI, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 4055-65.
- ID. (2005), *Le Berbère : de la linguistique descriptive à l'enseignement d'une langue maternelle*, in Raspail M. (éd.) (2005), pp. 167-175.
- ID. (2008), *Langue (berbère)*, in *Encyclopédie Berbère*, Vol. XXVII-XXIX, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 4348-4353.
- ID. (2010), *Un standard berbère est-il possible ? Entre réalités linguistiques et fictions sociolinguistiques*, in "Revue des Études Berbères", *La standardisation du berbère à la lumière des évolutions récentes en Europe et dans le nord de l'Afrique*, 5, pp. 79-89.
- CHAKER S., FERKAL M. (2012), *Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue*, in "Politique Africaine", 125, pp. 105-26.
- CHARCHIRA S. (2007), *Le Maroc face à son devenir. Démocratie, Droits Humaines, Etat de droit...Quels enjeux pour demain?*, Print Color, Rabat.
- CHARFI M. (1983), *Islam et droits de l'homme*, in «Islamochristiana», 9, pp. 59-102.
- CHEJNE A. (1969), *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- CHIAUZZI G. (1980), *Il libro Verde di Mu'ammār el-Gheddāfī caratteristiche formali e contenuto*, in "Oriente Moderno", LX, 1-6, pp. 105-117.
- CONTINI R. (2005), *Appunti sulle minoranze arameofone in Siria*, in Di Tolla A. M. (a cura di), *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di*

Luigi Serra, pp. 143-57.

CONTINI R. (2006), *L'orizzonte linguistico della Chiesa di Persia: considerazioni preliminari*, in Vergani E., Chialà S. (a cura di), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa siro-orientale*, Centro Ambrosiano, Milano, pp. 47-77.

CUOCOLO F. (2003), *Istituzioni di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano.

DE MAURO T. (1977), *Scuola e linguaggio. Questioni di educazione linguistica*, Editori Riuniti, Roma.

ID. (1991), *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Bari (1a ed. 1963).

ID. (1992a), *Minoranze linguistiche: questioni teoriche e storiche*, in Id., *L'Italia delle Italie*, Editori Riuniti, Roma.

ID. (1992b), *Monolinguisimo addio*, in Id., *L'Italia delle Italie*, Editori Riuniti, Roma.

ID. (2004), *Il plurilinguismo come tratto costitutivo dell'identità italiana ed europea*, in "Synergies Italie", 1, pp.19-25.

ID. (2006), *Crisi del monolitismo linguistico e lingue meno diffuse*, in "LIDI. Lingue e idiomi d'Italia", 1, pp.11-37.

DE RENZO F. (2013), *Diritti educativi e diritti linguistici dell'emigrazione*, in *La migrazione globale delle lingue. Lingue in (super-)contatto nei contesti migratori del mondo globale*, a cura di Massimo Vedovelli, "Studi Emigrazione/Migration Studies", 191, pp. 480 – 493.

ID. (2008), *Per un'analisi della situazione sociolinguistica dell'Italia contemporanea. Italiano, dialetti e altre lingue*, in "ITALICA", Vol. 85, 1, pp. 44-62.

DESRUES T. (2012), *Le Mouvement du 20 février et le regime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections*, in "L'année du Maghreb", VIII, pp. 359-389.

DE VERGOTTINI G. (2006), *Diritto costituzionale comparato*, CEDAM, Padova.

DI PERI R. (2009), *Il Libano contemporaneo. Storia, politica, società*, Carocci, Roma.

- DI TOLLA A. M. (2002), *La questione berbera in Nord Africa*, in Maniscalco F. (a cura di), *La tutela del patrimonio culturale in caso di conflitto*, Vol. 2, Massa Editore, Napoli, pp. 213-223.
- DICHY J. (1994), *La pluriglossie de l'arabe*, in "Bulletin d'Études Orientales", XLVI, pp.19-42.
- DINER D. (2007), *Il tempo sospeso*, Garzanti, Milano (ed. or. *Versiegelte Zeit. Über den Stillsand in der islamischen Welt*, 2005).
- Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970.
- DONINI P. G. (1983a), *Problemi metodologici relativi allo studio delle minoranze nel Vicino e Medio Oriente*, in "Annali della facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari", vol. IX, Cagliari, pp. 3-21.
- ID. (1983b), *I paesi arabi*, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1984), *Gli studi italiani sulle minoranze del Vicino Oriente dall'unità d'Italia alla guerra di Libia*, in "Quaderni di Studi Arabi", 2, pp. 81-6.
- ID. (1985), *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*, Pietro Laveglia Editore, Salerno.
- ID. (1991a), *Minoranze nel Medio Oriente. Problemi metodologici e questioni generali* in Brouwer I. (a cura di), *Pace e conflitti nel Mediterraneo e nel Medio Oriente*, Bonanno Editore, Acireale, pp. 389-404.
- ID. (1991b), *Confini e minoranze*, in "Critica marxista", 2, pp. 5-14.
- ID. (1996), *Le minoranze linguistiche nel mondo arabo*, in *Minoranze e lingue minoritarie: convegno internazionale*, Atti a cura di Cristina Vallini, Istituto Universitario Orientale, Napoli, pp. 55-67.
- ID. (1998), *Le minoranze*, Jaca Book, Milano 1998.
- DUFOUR J. (2012), *Aperçu des dynamiques linguistiques dans le Yémen contemporaine*, in Bonnefoy L., Mermier F., Poirier M. (éd.), *Yémen, le tournant révolutionnaire*, Editions Karthala, Paris, pp. 261-274.
- DURAND O. (1995), *Introduzione ai dialetti arabi*, Centro Studi Camito-semitici, Milano.

- ID. (2004), *L'arabo del Marocco. Elementi di dialetto standard e mediano*, Università degli Studi la Sapienza, Roma.
- ID. (2009), *Dialettologia araba*, Carocci, Roma.
- ENNAJI M. (2001), *De la diglossie à la quadriglossie*, in "Languages and Linguistics", 8, pp. 49-64.
- ID. (2010), *À propos de l'enseignement de la langue et de la culture amazighes*, in Yacine T., Roque M. A., Ghaki M., Chafik M. (éd.) (2010) pp. 111-117.
- EYADAT Z. (2014), *Minorities in the Arab World: Faults, Fault-lines, and Coexistence*, in Kymlicka W., Pfössl E. (eds.) (2014), pp. 74-99.
- FAIQ S. (1999), *The Status of Berber: a Permanent Challenge to Language Policy in Morocco* in Suleiman Y. (ed.) (1999), *Language and Society in the Middle East and North Africa: Studies in Variation and Identity*, Curzon, Richmond.
- FARGUES P. (2011), *Immigration Without Inclusion: Non-national in Nation-Building in the Gulf States*, in "Asian and Pacific Migration Journal". Vol. 20, n. 3-4, pp. 273-92.
- FERGUSON C. A. (1959), *Diglossia*, in "Word", Vol. 15, pp. 325-40, [trad. it. *Diglossia*, in Giglioli P.P. (a cura di) (1973), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna, pp. 281-300].
- ID. (1970), *Miths about Arabic*, in Fishman J. A. (ed.) (1970), *Readings in the Sociology of Language*, The Hague-Paris, Mouton, (1a ed. 1968), pp. 375-81.
- FERRÉ A. (1996), *Protégés ou citoyens ?*, in "Islamochristiana", 22, pp. 79-117.
- FERRERI S. (a cura di) (2010), *Dieci tesi per l'educazione linguistica democratica - Edizione trilingue*, Sette Città, Viterbo.
- FISHMAN J. A. (1975), *La sociologia del linguaggio*, Officina Edizioni, Roma (ed. or. *The sociology of Language*, 1972).
- FLEISCH H. (1968), *L'arabe classique: esquisse d'une structure linguistique*, Dar el-Machreq, Beyrut.
- ID. (1974), *Études d'arabe dialectal*, Dar el-Machrek, Bayrut.

- FLORY M., KORANY B., MANTRAN R., CAMAU M., AGATE P. (1990), *Les régimes politiques arabes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- FONTAINE J. (2012), *Libye : la révolution impossible ?*, in Lanier V. e Porteilla R. (éd.) (2012), *Les révoltes arabes contre l'humiliation*, Édition du Cygne, Paris, pp. 105-22.
- FRANCESCATO G. (2008), *Sociolinguistica delle minoranze*, in Sobrero A. A. (a cura di) (2008), *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, Laterza, Bari, (1a ed. 1993), pp. 311-40.
- FRIEDMANN Y. (2003), *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GABRIELI F. (1967), *La letteratura araba*, Sansoni, Milano.
- ID. (1968), *Sulla diglossia araba contemporanea*, in "Oriente moderno", 48, pp. 685-8.
- GALAND L. (2004), *Le Berbère, langue une et multiple*, in Lacoste C. e Lacoste Y. (éd.) (2004) (1a ed. 1995), pp. 168-171.
- GALLETTI M. (2002), *Incontri con la società del Kurdistan*, Name, Genova.
- ID. (2003), *Cristiani del Kurdistan: Assiri, Caldei, Siro-cattolici e Siro-ortodossi*, Jouvence, Roma.
- ID. (2004), *Storia dei Curdi*, Jouvence, Roma.
- GIANNINI S., SCAGLIONE S. (a cura di) (2011), *Lingue e diritti umani*, Carocci, Roma.
- GHAKI M. (2011) *La rivincita degli Imazighen nella nuova Tunisia*, in "Limes" 5, pp. 269-273.
- GIANNINI A. (1947), *La Società degli Stati arabi*, in "Oriente Moderno", XXVII, pp. 73-80.
- GIGLIOLI P. P. (a cura di) (1972), *Language and Social Context*, Penguin Books, Baltimore.
- GIORDAN H. (éd.) (1992), *Les minorités en Europe. Droits linguistiques et Droits*

de l'Homme, Éditions Kimé, Paris.

- GOBARD H. (1976), *L'aliénation linguistique – analyse tétraglossique*, Flammarion, Paris.
- GÖÇEK F. M. (1993), *Ethnic Segregation, Western Education and Political Outcomes : Nineteenth Century Ottoman Society*, in “Poetics Today”, 14(3), pp. 507-38.
- GRANCI J. (2013), *Marocco, la parabola politica del PJD: dissidenza, opposizione parlamentare e successo elettorale all'ombra della monarchia*, in “Rivista italiana di Studi sull'Islam politico”, *Il Nord Africa in evoluzione dopo le rivolte. Islam Politico e Costituzionalismo*, 0, pp. 37-61.
- GRANDGUILLAUME G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- ID. (1991), *Arabisation et langues maternelles dans le contexte national au Maghreb*, in “International Journal of the Sociology of Language”, 87, pp. 45-54.
- ID. (1997), *Le multilinguisme dans le cadre national au Maghreb*, in Laroussi F. (1997), pp. 13-9.
- ID. (2004), *Les langues au Maghreb : des corps en peine de voix*, in “Esprit”, 308, pp. 92-102.
- GUAZZONE L. (2007), *Introduzione al mondo arabo contemporaneo*, La Sapienza Orientale – Manuali, Roma.
- ID. (2012), *I paesi arabi contemporanei. Dalle Tanzimat alla 'primavera araba'*, Editrice Orientalia, Roma.
- GUMPERZ J. J. (1970), *Types of linguistic communities*, in Fishman J. A. (ed.) (1970), *Readings in the Sociology of Language*, The Hague-Paris, Mouton, (1a ed. 1968), pp. 460-72.
- HAERI N. (2006), *Culture and language*, in Versteegh K., Eid M., Elgibali A., Woidich M., Zabroski A. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. I, Brill, Leiden , pp. 527-536.

- ḤANĀ M. (2002), *al-Balsam al-ṭaqāfī li-tarṭīb al-aqaliyyāt min al-ta'ālī al-tārīhī ilā al-tāhī al-mustaqbalī*, in IBRĀHĪM ALI Ḥ., ḤANĀ M. (2002), pp. 119-293.
- ḤASAN M. K. (1976), *al-Luġah al-'arabiyyah al-mu'āṣīrah* [La lingua araba contemporanea], Dār al-Ma'ārīf, al-Qāhirah.
- HASSANPOUR A. (1992), *Nationalism and language in Kurdistan, 1918-1985*, Mellen Research University Press, San Francisco.
- HEYBERGER B. (2003), *Chrétien du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*, Éditions Autrement, Paris.
- HOLES C. (1990), *Gulf Arabic*, Routledge, New York.
- ID. (2007), *Gulf States*, in Versteegh K., Eid M., Elgibali A., Woidich M., Zaborski A. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. II, Brill, Leiden, pp. 210-216.
- HOLT M. (1997), *Divided Loyalties: language and ethnic identity in the Arab world*, in Suleiman Y. (ed.) (1997), *Language and identity in the Middle East and North Africa*, Curzon, Richmond, pp. 11-24.
- HOURANI A. (1947), *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, London.
- ID. (1968), *Syria and Lebanon: a political essay*, Librairie du Liban, Beyrut.
- ID. (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge.
- IANNETTONE G. (1979), *La Lega araba*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- IBRĀHĪM ALI Ḥaydar, *Qaḍāyā al-ḥurriyyah wa al-aqaliyyāt fī waṭan al-'arabī* [La questione della libertà e delle minoranze nel mondo arabo], in IBRĀHĪM ALI Ḥ., ḤANĀ M. (2002), pp. 11-118.
- IBRĀHĪM ALI Ḥ. ḤANĀ M. (2002), *Azimah al-aqalliyyāt fī al-waṭan al-'arabī* [La crisi delle minoranze nel mondo arabo], Dār al-Fikr, Dimašq.
- IBRĀHĪM S. D. (1992), *Ta'ammulāt fī mas'alah al-aqalliyyāt* [Riflessioni sulla questione delle minoranze], Dār Sa'ād al-Ṣibāḥ, al-Qāhirah.

Il Corano, Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Bur Pantheon, Milano 2001.

IMAREZENE M. (2010), *Tamazight à l'école algérienne : entre progression e t régression*, in "Langue set Linguistiques", 25-26, pp. 29-40.

KALLAS E. (1996), *L'identità linguistica araba*, in "Futuribili", Vol. 3, pp. 210-30.

ID. (1999), *Qui est arabophone?*, Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia, Gorizia.

KIRKPATRICK D. D. (2014), *Tutti i nemici della Libia*, in "Internazionale", n. 1066, pp. 14-6.

KYMLICKA Will, PFÖSTL Eva (eds) (2014), *Multiculturalism and Minority Rights in The Arab World*, Oxford University Press, Oxford.

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Borla, Bologna 1974.

L'HOPITAL J. (1999), *L'arabe : unité dans la diversité ?*, in Manzano F. (éd.) (1999), pp. 77-92.

LACEB M. O. (2010), *Le cheminement de la revendication amazighe: 12 années d'expérience officielle de la réhabilitation de l'amazighité en Algérie*, in Yacine T., Roque M. A., Ghaki M., Chafik M. (éd.) (2010), pp. 129-142.

LACOSTE Y. (2004), *Qu'est-ce que le Grand Maghreb ?*, in Lacoste C., Lacoste Y. (éd.), (2004) (1a ed. 1995), pp. 45-51.

LACOSTE C., LACOSTE Y. (éd.) (2004), *Maghreb, peuples et civilisations*, La Découverte/Poche, Paris (1a ed. 1995).

LAFKIOUI M. (2011), *Il Marocco fa i conti con la sua 'amazighità'*, in "Limes" 5, pp. 279-286.

LAGHAOUT M. (1995), *L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente*, in *Dialectologie et science humaines au Maroc*, Serie : colloques et séminaires n. 38, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat.

LAPIDUS I. M. (2000), *Storia delle società islamiche. I. Le origini dell'Islam*, Einaudi, Torino (ed. or. *A history of Islamic societies*, 1988).

- LARNIER V. (2012), *Le « non-printemps » algérien*, in Larnier V., Porteilla R. (éd.), *Les révoltes arabes contre l'humiliation*, Édition du Cygne, Paris, pp. 31-49.
- LAROUÏ Fouad (2011), *Le drame linguistique marocain*, Zellige, Léchelle.
- LAROUCSI F. (1997), *Plurilinguisme et identité au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen.
- ID. (1999), *Un nouveau regard sur la situation linguistique tunisienne*, in Manzano F. (éd.) (1999), pp. 155-69.
- LEWIS B. (1999), *Il Medio Oriente. Duemila anni di storia*, Mondadori, Milano (ed. or. *The Middle East*, 1995).
- ID. (2005), *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari (ed. or. *The Political Language of Islam*, 1988).
- ID. (2007), *Gli Arabi nella storia*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma (ed. or. *The Arabs in History*, 1993; 1a ed. 1958).
- LONGO P. (2013), *Atti di sovranità e politiche costituzionali in Tunisia, Egitto e Libia dopo le Primavere Arabe*, in "Rivista italiana di Studi sull'Islam politico", *Il Nord Africa in evoluzione dopo le rivolte. Islam Politico e Costituzionalismo*, 0, pp. 9-35.
- MADDY-WEITZMAN B. (1999), *The Berber Question in Algeria. Nationalism in the Making?*, in Bengio O., Ben-Dor G. (eds) (1999), pp. 31-52.
- MAHRAZI M. (2013), *Tamazight face à son devenir*, Tira Éditions, Bejaia.
- MANZANO F. (éd.) (1999), *Langues du Maghreb et du Sud méditerranéen*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- MARÇAIS W. (1930), *La diglossie arabe*, in "L'Enseignement public: Revue Pédagogique", 104, n. 12, pp. 401-9.
- MAYER E. (2007), *Islam and Human Rights*, Westview Press, Boulder.
- MAZRUI A. (1995), *Islam in Sub-Saharan Africa*, in Esposito, J. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 261-271.

- MENGOZZI A. (2003), *Dalla Mesopotamia alla California: uno sguardo ecolinguistico sulle lingue letterarie neoaramaiche*, in Valentini A., Molinelli P., Cuzzolin P., Bernini G. (2003), *Ecologia linguistica*, Atti del XXXVI Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (SLI), Bergamo 26-28 settembre 2002, Bulzoni, Roma, pp. 451-472.
- MIGLIORINO N. (2008), *(Re)constructing Armenia in Lebanon and Syria*, Berghahn Books, New York – Oxford.
- MION G. (2007), *La lingua araba*, Carocci, Roma.
- MITRI T. (1992), *Minorities in The Middle East*, in Nielsen J. S. (ed.), *Religion and Citizenship in Europe and The Arab World*, Grey Seal, London, pp. 57-70.
- MOUNTASSIR H. (2012), *Morocco's 2011 Political Chronology*, in AA.VV., *Moroccan Yearbook of Strategy and international relations*, L'Harmattan, Paris, pp. 1025-1039.
- MOUSSINE O. (1995), *Ambivalence du discours sur l'arabisation*, in "International Journal of the Sociology of Language", 112, pp. 45-61.
- MUMTAZ A. (1995), *Pakistan in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New-York Oxford, pp. 286-297.
- NADER L. (1968), *A note on Attitudes and the Use of Language*, in Fishman J. A. (ed.) (1968), *Readings in the Sociology of Language*, The Hague & Paris, Mouton, pp. 276-281.
- NAIT-ZERRAD K. (2005), *Le Kabyle langue maternelle : variation, standardisation et enseignement*, in Raspail M. (éd.) (2005), pp. 241-245.
- NISAN M. (1991), *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, McFarland, Jefferson N.C.
- OMAN G. (1976), *Sviluppi storici e problemi linguistici dei paesi arabi*, in Corsetti R. (a cura di) (1976), *Lingua e politica*, Officina Edizioni, Roma, pp. 43-55.
- ORIOLES V. (2003), *Le minoranze linguistiche. Profili sociolinguistici e quadro dei documenti di tutela*, Il Calamo, Roma .
- OWENS J. (2001), *Arabic sociolinguistics*, in "Arabica", 48 iv, pp. 419-69.

- ID. (2006), *A Linguistic History of Arabic*, Oxford University Press, Oxford.
- PANETTA E. (1971), *Gli studi di berberistica e di etnologia islamica in Italia*, in AA.VV., *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Vol. II, *L'Oriente Islamico*, Istituto per l'Oriente, Roma, pp. 183-219.
- PATTIE S. P. (2005), *Armenians in Diaspora*, in Herzig E., Kurkchian M. (eds.) (2005), *The Armenians. Past and present in the making of national identity*, Routledge Curzon, London-New York, pp. 126-146.
- PENNACCHIETTI F. (1976), *Le minoranze linguistiche in Iraq*, in Corsetti R. (a cura di) (1976), *Lingua e politica*, Officina Edizioni, Roma, pp. 56-67.
- PFÖSTL E. (2011), *Il movimento berbero in Algeria e Marocco: democrazia, società civile. Stato e diritti delle minoranze* in Id. (a cura di) (2011), *Società civile e minoranze tra tradizione e trasformazione nell'area del Medio Oriente e del Nord Africa*, Istituto di Studi politici San Pio V, Roma.
- PHILLIPSON R., SKUTNABB-KANGAS T. (1994), *Language rights in Postcolonial Africa*, in Skutnabb-Kangas T., Phillipson R. (eds) (1994), *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic discrimination*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 335-345.
- PIZZORUSSO A. (1993), *Minoranze e maggioranze*, Einaudi, Torino.
- POGGESCHI G. (2010), *I diritti linguistici. Un'analisi comparata*, Carocci, Roma.
- POUESSEL S. (2012a), *Le marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie*, in "L'Année du Maghreb", VIII, pp. 143-160.
- POUESSEL S. (2012b), *Premiers pas d'une "renaissance" amazigh en Tunisie. Entre pression panamazigh, réalités locales et gouvernement islamiste*, in "Les Carnets de l'IRMC", in http://irmc.hypotheses.org/646#_ftn9, consultato il 20.07.2014.
- QUITOUT M. (2004), *La situation linguistique en Lybie. (Histoire, statut et usage des langues locales et étrangères)*, in "Folia Orientalia", Vol. 40, pp. 313-26.

- ID. (2010), *L'Amazighe : de l'oralité a l'enseignement au Maroc et en Algérie*, in Quitout M., Rispail M. (éd.), *L'enseignement de la langue amazighe au Maroc et en Algérie : pratiques et évaluation*, L'Harmattan, Paris, pp. 63-80
- RASPAIL M. (éd.) (2005), *Langues maternelles : contacts, variations et enseignement Le cas de la langue amazighe*, L'Harmattan, Paris.
- ROGGERO C. (2013), *L'eccezione algerina in un Nord Africa in cambiamento*, in “Rivista italiana di Studi sull'Islam politico”, *Il Nord Africa in evoluzione dopo le rivolte. Islam Politico e Costituzionalismo*, n. 0, pp. 9-35.
- ROUCHDY A. (1991), *Nubian and the Nubian Language in Egypt. A Case of Cultural and Linguistic Contact*, E.J. Brill, Leiden.
- RUBIN Uri (1985), ‘*The Constitution of Medina*’ Some Notes, in “*Studia Islamica*”, LXII, pp. 5-23.
- RUSSO F., SANTI S. (2011), *Non ho più paura – Tunisi. Diario di una rivoluzione*, Gremese, Roma.
- SAID E. W. (2009), *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Out of Place*, 1999).
- SAJEDI A. (2009), *Is the Qur'an Human Words or Divine Words?*, in Shomali M. A. (ed) (2009), *Word of God*, Institute of Islamic Studies, London.
- SAUL S. (1988), *Y a-t-il une question des minorités en Egypte? Analyses égyptiennes et contexte historique*, in “*Guerres Mondiales et conflits contemporaines*”, 151, *Mouvement nationaux et minorités au Moyen Orient*, pp. 9-34.
- SAWANI Y., PACK J. (2013), *Libyan Constitutionality and sovereignty post-Qadhafi: the Islamist regionalist, and Amazigh Challenges*, in “*The Journal of North African Studies*, Vol. 18, 4, pp. 523-543.
- SCAGLIONE S. (2011), *Introduzione*, in Giannini S. e Scaglione S. (a cura di) (2011), pp. 23-39.
- SCARAFFIA L. (2002), *Rinnegati, Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Bari.
- SCARCIA AMORETTI B. (2001), *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*,

Carocci, Roma.

- SCHULZE Kirsten E., STOKES Martin, CAMPBELL Colm (eds) (1996), *Nationalism, Minorities and Diaspora: Identities and Rights in the Middle East*, Tauris Academic Studies, London-New York.
- SCHULZE R. (2004), *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Geschichte der islamischen welt im 20. Jahrhundert*, 1994).
- SEIDA A. (2005), *La Question Kurde en Syrie*, L'Harmattan, Paris.
- SHAABAN K. (2007), *Language policies and language planning*, in Versteegh K., Eid M., Elgibali A., Woidich M., Zaborski A. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. II, Brill, Leiden, pp. 694-707.
- SHOAIR M. (2011), *I giorni di Piazza Tahrir*, Poiesis Editrice, Alberobello.
- SIGUÀN M., MACKEY W. F. (1992), *Educazione e bilinguismo*, Insula Edizioni, Nuoro (ed. or. *Educación y bilingüismo*, 1986).
- SKUTNABB-KANGAS T. (1999), *I Diritti umani e le ingiustizie linguistiche. Un futuro per la diversità?*, in Susi F. (a cura di) (1999), *Come si è ristretto il mondo. L'educazione interculturale in Italia e in Europa: teorie, esperienze e strumenti*, Armando Editore, Roma, pp. 85-114.
- SKUTNABB-KANGAS T., BUCAK S. (1994), *Killing a mother tongue – how the Kurds are deprived of linguistic human rights*, in Skutnabb-Kangas T., Phillipson R. (eds) (1994), *Linguistic Human rights Overcoming Linguistic Discrimination*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 347-70.
- SULEIMAN Y. (1994), *Nationalism and the Arabic Language: a Historical Overview*, in Id. (2004), *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*, Curzon Press, Richmond.
- ID. (2003), *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- TAINE-CHEIKH C. (1994), *Le ḥassānīya de Mauritanie, un dialecte non marginal de la périphérie*, in Aguadé J., Corriente F., Marugàn M. (ed.) (1994),

- Actas del Congreso internacional sobre interferencias lingüísticas arabo-romances y paralelos extra-ibericos*, Navarro&Navarro, Zaragoza, pp. 173-99.
- ID. (1997a), *Les Hassanophones du Maroc entre affirmation de soi et auto-reniement*, in “Langues et Stigmatisation sociale au Maghreb”, *Peuples Méditerranéens*, 79, pp. 83-99.
- ID. (1997b), *Pratique de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie*, in LAROUCSI F. (1997), *Plurilinguisme et identité au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, pp. 67-79.
- TELMON T. (2004), *Minoranze linguistiche*, in Beccaria G. L. (ed.) (2004), *Dizionario di Linguistica*, Einaudi, Torino, p. 505-506.
- TEJEL J. (2009), *Syria's Kurds*, Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies, London.
- TIMALTINE M., SULEIMAN Y. (1996), *Language and identity: the case of the Berbers*, in Suleiman Y. (ed) (1996), *Language and identity in the Middle East and North Africa*, Curzon, Richmond, pp. 165- 179.
- TORELLI S. M. (2013), *L'Islam politico in Tunisia: l'evoluzione istituzionalista di al-Nahda*, in “Rivista italiana di Studi sull'Islam politico”, *Il Nord Africa in evoluzione dopo le rivolte. Islam Politico e Costituzionalismo*, 0, pp. 81-100.
- TRAINI R. (1999), *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma.
- URVOY M. (1994), *Les communautés chrétiennes en terre d'Islam*, in “Se Comprendre”, 94/08-09-10, pp. 1-21.
- VECCIA VAGLIERI L. (2002), *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Istituto per l'Oriente, Roma.
- VEDOVELLI M. (2010a), *Prima persona plurale futuro indicativo: Noi saremo*, Edizioni Edup, Roma.
- ID. (2010b), *Il plurilinguismo oggi: il caso Italia*, in Vedovelli M., Scaglioso C., Giusti S., Brunello P., Allasia V., Sciarretta F., *Il plurilinguismo come*

- risorse etica e cognitiva*, Guerra Edizioni, Perugia, pp. 11-36.
- VERMEREN P. (2011), *Maghreb, les origines de la révolution démocratique*, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, Paris.
- VERSTEEGH K. (1997), *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- VON GRUNEBAUM G. E. (1950), *A Tenth-century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The Sections on Poetry of al-Baḡillānī's I'gāz al-Qur'ān*, The University of Chicago Press, Chicago-Illinois.
- WĀFĪ 'A. 'A. W. (1951), *al-Luġah wa al-muġtama'* (La lingua e la società), Dār aḥyā' al-kutub al-'arabiyyah, al-Qāhirah.
- WEINREICH U. (1974), *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino 1974 (ed. or. *Languages in contact*, 1953).
- YACINE T. (2010), *À propos des revendications démocratiques et culturelles en Algérie et au Maroc : l'aventure amazigh*, in Yacine T., Roque M. A., Ghaki M., Chafik M. (éd.) (2010), pp. 179-186.
- YACINE T., ROQUE M. A., GHAKI M., CHAFIK M. (éd.) (2010), *Les Berbères : les défis de l'amazighité aujourd'hui*, Éditions Publisud, IEMed, Paris – Barcelone.
- YACOUB J. (1998), *Les minorités dans le monde. Faits et analyses*, Desclée de Brouwer, Paris.
- YOUSSE A. (1983), *La triglossie dans la typologie linguistique*, in "La linguistique", 19, pp. 71-83.
- ID. (1995), *The Moroccan Triglossia: Facts and Implications*, in "International Journal of the Sociology of Language", 112, pp. 29-43.
- ID. (2004), *Un trilinguisme complexe*, in Lacoste C, Lacoste Y. (éd), (2004) (1a ed. 1995), pp. 155-162.
- ZABORSKI A. (1996), *Le lingue minoritarie nei paesi arabi*, in "Futuribili", 1, pp. 198-209.
- ZAFRANI H. (1967), *Les langues juives au Maroc*, in "Revue de l'Occident

musulman et de la Méditerranée, 4, pp. 175-188.

ID. (2004), *Les Juifs au Maghreb, une histoire deux fois millénaire*, in Lacoste C.,
Lacoste Y. (éd.), (2004) (1a ed. 1995), pp. 149-154.

SITOGRAFIA

- ABBÈS Z. (2013), *Algérie : l'enseignement de Tamazight en régression dans plusieurs wilayas*, <http://www.algerie1.com/actualite/algerie-lenseignement-de-tamazight-en-regression-dans-plusieurs-wilayas-du-pays/>, consultato il 23.09.2014.
- AGHALI ZAKARA M. (2003), *Les expériences de l'enseignement du touareg et l'usage de tifinagh dans les pays sahéliens : Mali, Niger et Burkina de 1966-2003*, Actes du colloque amazigh « Education et langues maternelles : l'exemple de l'amazigh », Casablanca, <http://www.fondationbmce.org/pdf/colloques/2003-06-colloque-amazighe.pdf>, consultato il 20.11.2013.
- AL-QUDSI S., SHAH N. (1991), *The Relative Economic Progress of Male Foreign Workers in Kuwait*, in "International Migration Review", vol. 25, n. 1, pp. 141-166, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2546237?uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=21102601058257>, consultato il 12.03.2012.
- BIANCHINI L. (2007), *L'usage du français au Maghreb*, Constellations francophones, Publifarum, n. 7, http://publifarum.farum.it/ezine_articles.php?id=77, consultato il 3.11.2012.
- BOUOUD A. (2013), *L'amazighe : une langue méditerranéenne du local au transnational*, <http://bououd.e-monsite.com/medias/files/medtr-1-copy.pdf>, consultato il 23.07.2014.
- CHALAH Seïdh (2011), *Les droits culturels et linguistiques des minorités berbérophones en Algérie : le cas de la Kabylie (sa langue et sa culture dans le système éducatif)*, in *Territoires et démocratie culturelle, vers un nouveau contrat éducatif*, V^e Congrès de la "Mediterranean Society of Comparative Education", Université de Corse Pasquale Paoli / Corte (France), http://www.ummto.dz/IMG/pdf/Seïdh_CHALAH.pdf, consultato il 7.10.2014.
- CHULOV Martin (2013), *Syrian Kurds continue to flee to Iraq in their thousands*,

- <http://www.theguardian.com/world/2013/aug/18/syrian-kurds-refugees-iraq>, consultato il 20.08.2013.
- DEEP D. (2014), *Changing Egypt Offers Hope to Long-Marginalized Nubians*, <http://news.nationalgeographic.com/news/2014/01/140131-egypt-nubia-dams-nile-constitution-culture/>, consultato il 5.10.2014.
- DER MATOSSIAN B. (2011), *The Armenians of Palestine 1918-1948*, in “Journal of Palestine Studies”, XLI, 1, pp. 24-44, <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1121&context=historyfacpub> consultato il 3.02.2012.
- DOUICI N. (2012), *Enseignement du Tamazight. L'HCA tire le sonnette d'alarme*, <http://hca-dz.org/enseignement-de-tamazight-le-hca-tire-la-sonnette-dalarme/>, consultato il 10.09.2014.
- EL-FARSI O. A. S. (2010), *Les droits culturels en Libye*, in UNESCO (2010), pp. 128-168, <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001900/190009f.pdf>, consultato il 24. 03. 2013.
- FARGUES P. (2006), *International Migration in The Arab Region: Trend and Policies*, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, Beirut, http://www.un.org/esa/population/migration/turin/Symposium_Turin_files/P09_Fargues.pdf , consultato il 2.9.2014.
- FERKAL M. (2014), *Libye : Imazighen, c'est aussi une force militaire !*, <http://tamazgha.fr/Libye-Imazighen-c-est-aussi-une.html>, consultato il 7.10.2014.
- GILMORE C. (2012), *Situating the Nubian Awakening Within the 'Arab' Spring*, in “Postcolonial Studies Association”, 10, pp. 8-9, http://www.academia.edu/3752648/Situating_the_Nubian_Awakening_within_the_Arab_Spring, consultato il 3.10.2014.
- HERAS N. (2013), *Syrian Turkmen Join Opposition Forces in Pursuit of a New Syrian Identity*, in “Terrorism Monitor”, XI, 11, ,

http://www.jamestown.org/uploads/media/TM_011_Issue11_05.pdf,

consultato il 20.07.2014.

IBRĀHĪM S. D. (1995), *Management and Mismanagement of Diversity – The Case of Ethnic Conflict and State Building in the Arab World*, Discussion Paper Series n. 10, <http://www.unesco.org/most/ibraeng.htm>, consultato il 25.07.2014.

KIHLGREN GRANDI L. (2013), *Antenne e satelliti trasmettono il rinascimento culturale berbero*, <http://arabmediareport.it/antenne-e-satelliti-trasmettono-il-rinascimento-culturale-berbero/>, consultato il 10.05.2013

LAGDAF Souadou (2014), *La Costituzione libica ostaggio del processo rivoluzionario*, in “Alexis. Mediterranean Journal of Law and Economics”, 1, http://www.unikore.it/images/centrodiricerca/rivistaalexis/1numero/lagdafar_ticolo.pdf, consultato il 20.09.2014.

LATTIMER M. (2003), *Challenges For Establishing Including Democracy*, in Gay Y., Lattimer M., Said Y., *Building Democracy in Iraq* (Report), Minority Rights Group International, <http://www.minorityrights.org/975/reports/building-democracy-in-iraq.html>, consultato il 13.5.2013.

LEVINE B. (2013), *War in Syria challenges the Armenian Diaspora*, <http://www.glendalenewspress.com/news/tn-gnp-me-war-in-syria-challenges-the-armenian-diaspora-20130622,0,4952858.story>, consultato il 28 agosto 2013.

MCGUINNES D. (2013), *Armenians Flee Syria for their ancestral homeland*, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-21844351>, consultato il 28 agosto 2013.

MEROLLA D. (2013), *La lingua ombra dell’Orientalismo tra studi africani e studi berberi in Italia*, in “Incontri. Rivista europea di studi italiani”, Vol. 28, n. 1, pp. 68-82, <http://www.rivista-incontri.nl/index.php/incontri/article/viewFile/9145/pdf>, consultato il

13.08.2014.

MZIOUDET Houda (2012), *Tunisian Amazigh Push to Institutionalize Language and Culture in Tunisia*, <http://www.tunisia-live.net/2012/03/08/tunisian-amazighs-push-to-institutionalize-language-and-culture-in-tunisia/>, consultato il 2.04.2012.

OIRY-VARACCA Marie (2012-13), *Le 'Printemps arabe' à l'épreuve des revendications amazighes au Maroc. Analyse des enjeux territoriales et politiques des discours sur l'identité*, in "L'Espace politique", 18, <http://espacepolitique.revues.org/2504#tocfrom2n1>, consultato il 28.06.2014.

OULD ZEIN B. (2010), *Eléments sociolinguistiques pour une réflexion didactique à propos de la situation en Mauritanie*, in "Le français en Afrique - revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique", 25, p. 43-58, <http://www.unice.fr/ILF-CNRS/ofcaf/25/Ould%20ZEIN%20Bah.pdf>, consultato il 3 febbraio 2013.

OULD ZEIN Bah, QUEFFÉLEC Ambroise (1997), *Le français en Mauritanie*, Edicef/AUPELF, Vanves, http://www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=503, consultato il 23.2. 2013.

PACINI A. (1998), *Introduzione. L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, in Id. (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Dossier Mondo Islamico, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 1-31, http://www.fga.it/uploads/media/Dossier_Mondo_Islamico_5.pdf, consultato il 21.05.2013.

PRETI T. (2011), *Iraq's Minorities: Participation in Public Life*, Minority Rights Group International, <http://www.refworld.org/docid/4ed612bc2.html>, consultato il 3.02.2014.

ROUMANI M. (2004), *Da profughi a cittadini: la minoranza ebraica dei paesi arabi oggi in Israele*, in "La rassegna mensile di Israel", Vol. 70, 3, pp. 103-143, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/41287636?uid=3738296&uid=2134&>

[uid=374037971&uid=2&uid=70&uid=3&uid=374037961&uid=60&sid=21102646053877](http://www.al-monitor.com/pulse/culture/2013/10/egypt-constitution-nubai-adul.html).

SAEID M. (2013), *Nubian Author Seeks Pluralism in Egypt's New Constitution*, <http://www.al-monitor.com/pulse/culture/2013/10/egypt-constitution-nubai-adul.html>.

TAHMIZIAN MEUSE A. (2012), *Communities: Armenians in Egypt Recount Rich History*, <http://www.egyptiaindependent.com/news/communities-armenians-egypt-recount-rich-history>, consultato il 3 febbraio 2013.

TAWIL S., CERBELLE S., ALAMA A. (2010), *Éducation au Maroc : Analyse du Secteur*, UNESCO, <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189743f.pdf>.

UNDP (2003), *Arab Human Development Program – Building a Knowledge Society*, New York, <http://www.arab-hdr.org/contents/index.aspx?rid=2>.

UNDP (2009), *Arab Human Development Program – Challenges to Human Security in the Arab Countries*, New York, su <http://www.arab-hdr.org/contents/index.aspx?rid=5>.

UNESCO (1953), *L'emploi des langues vernaculaires dans l'enseignement*, Monographies sur l'éducation de base, Imprimerie Bucher, Paris, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131582fo.pdf>, consultato il 2.10.2014.

ID. (2010), *Les droits culturels au Maghreb et en Egypt*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001900/190009f.pdf>, consultato il 24.03.2013.

ID. (2012), *L'Education pour tous – Rapport Régional 2012 pour les Etats Arabes*, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/ED_new/pdf/ARB_FR_01.pdf, consultato il 25.09.2014.

UNICEF (2014), *La situation des enfants dans le monde 2014 en chiffres : chaque enfant compte. Dévoiler les disparités, promouvoir les droits de l'enfant*, <http://www.unicef.org/french/sowc2014/numbers/>, consultato il 25.09.2014.

YACOUB J. (2013), *La reconnaissance internationale de la diversité culturelle et des minorités. Leur statut dans le monde arabe*, in Salloum S., *Minorities in Iraq. Memory, identity and challenges*, Masarat for Cultural and Media Development, Baghdad – Beirut, <http://masaratiraq.org/wp-content/uploads/2013/04/Minorities-in-Iraq.pdf>, consultato il 15.2.2014.

ZIADEH R. (2009), *The Kurds in Syria*, Special Report, United States Institute of Peace, <http://www.usip.org/publications/the-kurds-in-syria-fueling-separatist-movements-in-the-region>, consultato il 2.02.2012.

Altri siti

www.anc.tn – Assemblea Nazionale Costituente della Tunisia

<http://atunisiangirl.blogspot.it/> - Blog dell'attivista tunisina Lina Ben Mhenni

www.conseilconstitutionnelliban.com – Consiglio costituzionale libanese

www.education.gov.dz – Ministero dell'Educazione Nazionale dell'Algeria

www.egypt.mfa.am – Ambasciata armena d'Egitto

www.giscel.it – Gruppo di Intervento e Studio nel Campo dell'Educazione Linguistica

www.globalvoicesonline.org – Piattaforma animata da blogger di tutto il mondo

www.hcp.ma – Haut Commissariat au Plan (Ente di statistica marocchino)

www.iraqparliament.info – Parlamento iracheno

www.ircam.ma – Institut Royal de la Culture Amazigh

www.iort.gov.tn - Gazzetta Ufficiale della Tunisia

www.isesco.org.ma - Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization

www.joradp.dz – Gazzetta Ufficiale dell'Algeria

www.lasportal.org – Lega Araba

www.lebanon.mfa.am – Ambasciata armena in Libano

www.log.gov.ly – Gazzetta Ufficiale della Libia

www.mamfakinch.com – Piattaforma informativa animata da blogger marocchini

www.maroc.ma – Governo del Marocco

www.men.gov.ma – Ministero dell'Educazione Nazionale del Marocco

www.minorityrightsgroup.org – Ong londinese Minority Rights Group

www.oic-oci.org – Organizzazione per la Conferenza Islamica

www.premier-ministre.gov.dz

www.tamazgha.fr – Ong parigina Tamazgha

www.toumastpresse.com – Agenzia di stampa touareg

www.treaties.un.org – Testi e stati di ratifica dei trattati dell'ONU

www.un.org – Nazioni Unite

www.unesco.org – Unesco